32101 042856045

Digitized by Google

6310
73

EX LIBRIS
A. TRENDELENBURG.

ELIZABETH FOUNDATION.

LIBRARY
OF THE
College of New Jersey.

17.3027.4.1

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der

christlichen Moral

seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften.

Von

D. Carl Friedrich Stäudlin,
Consistorialrath und Professor der Theologie zu Göttingen.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1808.

Digitized by Google

Geschichte

der

Künste und Wissenschaften

seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

einer Gesellschaft gelehrter Männer

ausgearbeitet.

Eilfte Abtheilung.

Theologie.

II. Geschichte der christlichen Moral

von

D. Carl Friedrich Stäudlin,

Consistorialrath und Professor der Theologie zu Göttingen.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1808.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Als ich im Jahre 1792. die Moral von Joh. Dav. Michaelis herausgab, versprach ich, sie mit einer Geschichte der christlichen Sittenlehre zu begleiten, und legte zugleich die Idee einer solchen Geschichte vor, nach welcher sie nicht bloß Literargeschichte seyn, sondern auch Geschichte der moralischen Begriffe und der Sitten, so weit sie durch das Christenthum bestimmt wurden, in sich fassen sollte, Erst im Jahr 1799. konnte der erste Band dieses Werks erscheinen. Um dieselbige Zeit nahm hier in Göttingen die Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben, welche unter der Mitwirkung mehrerer hiesiger und auswärtiger Gelehrten geschrieben werden sollte, ihren Anfang. Ich wurde eingeladen, für die Geschich-

6310 873 (RECAP)
51686

te der christlichen Moral daran Antheil zu nehmen, und konnte und wollte dieß um so weniger abschlagen, da von einer Unternehmung die Rede war, welche von Göttingen ausgehen, und die wohlthätige literarische Wirksamkeit dieser Universität, so wie ihren Ruhm, erhöhen sollte. Ich kündigte daher schon in jenem ersten Bande (S. 811.) an, daß vom 12ten Jahrhundert an meine Geschichte einen Theil jenes großen, gemeinschaftlichen Werks ausmachen würde. Der zweite Band meiner Geschichte erschien im Jahr 1802. Ehe dieß Werk vollendet ist, erscheint nun die Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, aus Ursachen, welche das Publicum nicht interessiren können, und welche auch deswegen nicht angeführt zu werden brauchen, weil dieß frühere Erscheinen des spätern und neuesten Theils der Geschichte keiner Entschuldigung bedürfen wird. Nur zweierlei muß hier ausdrücklich bemerkt werden. Ich fange diese Geschichte nicht, wie ich Anfangs Willens war, mit dem 12ten Jahrhundert an, aber auch nicht erst mit der Mitte des 15ten Jahrhunderts, wo Viele die eigentliche Wiederher-

herstellung der Wissenschaften annehmen. In dem ersten Falle hätte zu Vieles aufgenommen werden müssen, was mit dieser Wiederherstellung in keiner Verbindung steht, im zweiten Falle wäre Vieles weggefallen, was zu dieser Wiederherstellung selbst gehört. Ich fieng also im 14ten Jahrhundert an, wo die schon lange vorher sich nach und nach wiederherstellenden Wissenschaften zuerst einen merklichen Einfluß auf die Ansicht und literarische Behandlung der christlichen Moral gewannen. Der Theil der Geschichte, welcher hier abgeschnitten ist, fällt nun natürlich meinem frühern Werke, der Geschichte der Sittenlehre Jesu, anheim. Der andere Punct, worüber noch eine ausdrückliche Bemerkung erfordert wird, ist der, daß hier, wo die Geschichte der christlichen Moral als Theil einer Geschichte der Wissenschaften erzählt wird, die Geschichte der Sitten, der Sittlichkeit, und der moralischen Begriffe, sofern diese nicht bloß von Schriftstellern und Machthabern der Kirche aufgestellt wurden, sondern unter den christlichen Völkern überhaupt herrschten und wirkten, nicht, wie in dem ältern Werke, mit aufgenommen werden

 konn=

konnte *). Hier mußte die christliche Moral, als Gegenstand schriftstellerischen Geistes und Fleißes, und philosophischer so wie gelehrter Bearbeitung Hauptsache seyn. Dabei aber durfte auch durchaus nicht übergangen werden, wie sich in moralischer Rücksicht die verschiedenen christlichen Secten, Partheien, öffentliche Lehrbegriffe von einander unterschieden, was etwa die Repräsentanten der Kirche darüber bestimmten, wie etwa einzelne Männer solche Lehrbegriffe in moralischer Beziehung veredelten oder verschlimmerten, in welches Verhältniß das Moralische im Christenthum zu seiner Glaubenslehre in diesen verschiedenen Gesellschaften gesetzt zu werden pflegte. So wie ein Geschichtschreiber der Philosophie sich nicht nur mit der Charakteristik der philosophischen Schriftsteller und der Darstellung ihrer Ideen und Systeme beschäftigt, sondern auch die Secten unterscheidet, ihren Geist, nicht nur nach einzelnen Männern, sondern nach dem Ganzen, ihre

*) Ich werde sie, wenn mir Gott Kräfte und Gesundheit schenkt, in einer besondern Schrift liefern, wodurch alsdann, nach Vollendung des ältern Werks, die Geschichte der christlichen Sittenlehre nach meiner zuerst angegebenen Idee beendiget seyn wird.

ihre innere Entwickelung und Tendenz, ihren innern Gang in die Augen faßt, und dabei nicht bloß auf Schriftsteller, sondern auch auf andere Männer von philosophischem Geiste und Einflusse Rücksicht nimmt, also ist es auch in einer Geschichte der christlichen Moral, und zwar noch mehr, da hier die Secten förmliche, durch Symbola, Statuten und Anstalten ausgezeichnete Gesellschaften waren, sich auch in der moralischen Ansicht des Christenthums von einander unterschieden und zum Bekenntniß, wie zur Ausübung gewisser moralischer Grundsätze verpflichteten, und da es gar nicht immer Schriftsteller waren, welche darauf den größten Einfluß hatten. Uebrigens wird sich die Geschichte selbst hie und da über das rechtfertigen, was sie aufgenommen oder übergangen, kürzer oder ausführlicher erzählt hat. Eine Geschichte der moralischen Dogmen wollte ich nicht schreiben, man wird aber das Vornehmste aus derselben in dieser Geschichte der Moral finden. Eine Charakteristik der Moralisten selbst durfte in einer Geschichte ihrer moralischen Lehren und Systeme nicht fehlen, sie hängt mit diesen enge zusammen und giebt dem Ganzen ein höheres Interesse. Deswegen sind sie oft auch re-

dend eingeführt und nach ihrem eigenthümlichen moralischen Dialekte und Ausdrucke bezeichnet worden. In älteren Zeiten und bei besonders merkwürdigen Männern ist auch auf kleinere und speciellere moralische Schriften Rücksicht genommen worden, weil damals überhaupt wenig über Moral geschrieben wurde, in neueren Zeiten aber, wo die moralische Literatur immer reicher wurde, am meisten auf systematische und umfassende Schriften. Mit vielen und langen Raisonnements habe ich absichtlich diese Geschichte nicht überschwemmt. Meist habe ich sie schon in die Darstellung gelegt oder die Thatsachen selbst so gestellt und ausgewählt, um den Leser selbst zum Nachdenken zu reizen und auf gewisse Resultate zu führen.

Die Abfassung dieser Schrift ist für mich selbst wahrhaft bildend und belehrend, beruhigend und erhebend gewesen. In Zeiten, wo so vieles, was uns theuer war, dahin sinkt, und das neue Gute langsam und ungewiß keimt, wo so vieles Liebenswürdige gehaßt und so vieles Ehrwürdige verspottet wird, wo die angebliche Cultur und Aufklärung immer verkehrter

wird,

wird, je weiter sie sich von Religion, sittlichen Grundsätzen und Christenthum entfernt, wo man mit so Wenigen über diese Gegenstände auch nur sprechen kann, ist nichts stärkender und erfreuender, als der stille literarische Umgang mit den großen Männern früherer Zeiten, welche eben diese Gegenstände als das Höchste betrachteten, welche ohne sie gar keine wissenschaftliche Größe und Würde kannten, und mit eben so viel Genie als Gemüth über sie geschrieben haben. Solche Männer sind die Petrarcha, Vives, Erasmus, Gerson, Andreä, Spener, Pascal, Fenelon, und wie viele Andere, welche in dieser Geschichte auftreten. Es sey mir erlaubt, eine Stelle aus dem ersten hier als Motto dieser Schrift beizufügen. Sie ist aus einem Buche genommen, welches auch in unserm Zeitalter viel Trost und Licht gewähren kann. Praeter generosi animi conatum, cui nihil est arduum, nihil inexpugnabile et sapientum hominum crebra colloquia, et multo maxime jugis lectio ac pervigil, scriptorumque nobilium monumenta prosunt, modo salubribus monitis consensus animi non desit, quem unum in terris sani consilii

 vivum

vum fontem asseverare non verear. Quamrem si vel plebeis scriptoribus, pro affectu do, gratiam aliquando habitam scimus, o eo, quod iter aperuisse sequentibus visi int, quanta gratia claris ac probatis scrip-ibus est habenda, qui, multis ante nos saelis in terram versi, divinis ingeniis instituque sanctissimis nobiscum vivunt, cohaant, colloquuntur, interque perpetuos imorum fluctus ceu totidem lucida sidera firmamento veritatis affixa, ceu totidem ıves et felices aurae, totidem industrii ac perti nautae, et portum nobis quietis endunt et eo voluntatum nostrarum lenta ·basa promovent et fluitantis animae gurnaculum regunt, quoad tantis procellis itata consilia tandem sistat ac temperet! ıec est enim vera philosophia, non quae lacibus alis attollitur et sterilium disputanum ventosa jactantia per inane circum-ivitur, sed quae certis ac modestis gradis compendio ad salutem pergit. *De re-l. utriusque fortunae. Praefat.*

Göttingen den 5ten May 1808.

Inhalt.

Inhalt.

Erste Periode.

Von dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis zur Reformation.

Fünf-

Zweite Periode.

Geschichte der christlichen Moral im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert.

Neun-

*) S. 442 f. muß beidemale statt Molinisten gelesen werden: Molinosisten.

Bo-

Dritte Periode.

Vom Anfange des 18ten Jahrhunderts bis jetzt.

Erste

Erste Periode.

Von dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis zur Reformation.

Erstes Kapitel.

Vom Einflusse des Wiederauflebens der Wissenschaften auf die Ansicht und Behandlung der christlichen Moral.

Die Wiederherstellung der Wissenschaften im Occidente fängt nicht erst mit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts an. Schon seit dem elften Jahrhundert war wiederum eine große geistige und literarische Thätigkeit daselbst rege geworden, und die mannichfaltigsten neuen Kenntnisse breiteten sich nach und nach aus. Die Festsetzung der Araber in Spanien und die zwischen ihnen und den occidentalischen Gelehrten eröffnete Mittheilung, und die Kreuzzüge mögen vielleicht als die vornehmsten Ursachen davon betrachtet werden; aber die scholastische Philosophie und Theologie, die bereits entstandenen Universitäten, das eifrige Studium des römischen und kanonischen Rechts, und Männer, wie Dante, Petrarcha und Boccaccio waren nicht nur Beförderungsmittel, sondern selbst schon entscheidende

Beweise einer neu erwachten geistigen Kraft und Thätigkeit. Allerdings macht die Eroberung von Constantinopel durch die Türken und die Flucht griechischer Gelehrten nach Italien eine Epoche in der Geschichte der Wiederherstellung der Wissenschaften und der ganzen neuen Literatur aus; aber was vorher geschah, war vielleicht noch wichtiger und energischer.

Wenn vom Einflusse dieser Wiederherstellung auf die christliche Moral die Rede ist, so kann man ohnehin nicht erst mit der Mitte des 15. Jahrhunderts den Anfang machen. Dieser Einfluß fieng weit früher an, und wurde durch diese Epoche nur weiter fortgesetzt.

Es ist eine ganz gewöhnliche Behauptung, daß das Wiederaufleben der alten griechischen und römischen Literatur, und die dadurch im Occidente bewirkte Geistes- und Geschmacksbildung lange Zeit auf die theologischen Wissenschaften fast gar keinen Einfluß gehabt und höchstens die Verbesserung der Exegese der Bibel und der kirchenhistorischen Kritik in einem Laurentius Valla vorbereitet habe. Dennoch kann es nicht geleugnet werden, daß bald manche bedeutende Männer dadurch auf eine freiere und hellere Ansicht der christlichen Moral und der praktischen Seite des Christenthums geleitet worden sind. Sie haben freilich keine Systeme und Lehrbücher derselben in dem neuen veredelten Geiste und Geschmacke geschrieben, aber sie machten griechische, römische und christliche Moral in Verbindung mit einander wieder zu einem ihrer Lieblingsstudien, versetzten in ihre moralisch-philosophischen Aufsätze auch die Moral des Christenthums, verbanden die letzte namentlich mit dem

Platonismus, erhoben sich dadurch aus dem engen Gesichtskreise, aus welchem man sie bisher angesehen hatte, erblickten ihre Erhabenheit, Göttlichkeit und Vernunftmäßigkeit in einem ganz neuen Lichte, schrieben über sie nicht mehr nach scholastischer Weise, sondern im Geiste der Alten, und wollten durch die vereinigte Kraft der Moral des Evangeliums und der moralischen Weisheit der Griechen und Römer ihre Zeitgenossen aufklären und veredeln. Durch das Studium der philosophischen Moralsysteme der Alten lernten sie die christliche Moral freier und philosophischer beurtheilen, und zugleich die erhabenen Vorzüge der letzten anerkennen. Fast Alles, was in diesem Zeitraume auch in der Moralphilosophie geschrieben ist, trägt Spuren von diesem Geiste an sich; gewöhnlich ist es zugleich christliche Moral. Petrarcha führt die Reihe der hiehergehörigen Schriftsteller an, Vives und Erasmus schließen sie, diese drei sind zugleich die vornehmsten dieser Schriftsteller.

Petrarcha (geb. 1304. † 1374.) ist schon oft nach seinen Schicksalen, nach seinen Verdiensten um die Wiedererweckung des Studiums der Classiker, um die Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt, nach seinem kräftigen und ausgebreiteten Einflusse auf sein Zeitalter, als Dichter, Redner und Gelehrter dargestellt worden [a]). Als philosophischer und

a) Die Mémoires pour la vie de François Petrarque tirés de ses oeuvres et des auteurs contemporains. Avec des notes ou dissertations et les pieces justificatives. Amsterdam. T. I. II. 1764. III. 1767. von *de Sades* bleiben das vortrefflichste Werk über diesen großen Mann, und belehren auch über die gleichzeitige literarische, poli-

und christlicher Moralist ist er noch von niemand nach Verdienst gewürdiget worden. Und doch schrieb er sich selbst, neben der Poesie, das meiste Talent für die Moral zu [b]), und daß er sich darin nicht geirrt habe, davon sind seine Schriften redende Zeugen. Als Sittenlehrer bekennt er sich zu keiner Secte ausschließend. Er liebt die Wahrheit, nicht die Secten. Er ist bald Peripatetiker, bald Stoiker, bald Platoniker, bald nichts von allen, Christ, sagt er, vor allen. Philosophiren heißt die Weisheit lieben: die wahre Weisheit ist Jesus. Lesen wir die Historiker, die Poeten, die Philosophen, aber haben wir immer im Herzen das Evangelium, wo man die wahre Weisheit und das wahre Glück findet [c]). Plato war jedoch unter den Philosophen am meisten sein Mann. In ihm fand er am meisten Uebereinstimmung mit dem Geiste des Christenthums und mit seiner eigenen Denkweise. So wie die Platoni-

litische und kirchliche Geschichte. Was *Tiraboschi* in der Storia della letteratura italiana T. V. darin berichtiget hat, ist nicht von großer Bedeutung. Gleichwohl hat auch de Sades Petrarcha dem Moralisten nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt, und, seine Gedichte ausgenommen, auf die Characterisirung des Geistes und Inhalts seiner Schriften nicht denselbigen Fleiß verwandt, wie auf seine Lebensgeschichte. In der Vorrede findet man eine ausführliche kritische Nachricht von den vorhergehenden Lebensbeschreibungen. Die Ausgabe von Petracha's Werken, welche ich anführe, ist die Baselische 1554.

b) In der Epistola ad posteritatem sagt er: Fuit mihi ut corpus sic ingenium magis pollens dexteritate quam viribus . . . ingenio fui aequo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem praecipue philosophiam et ad Poeticam prono.

c) Epist. familiar. L. VI. epist. 2.

tonische Moral ist also auch die seinige durchaus religiös, das höchste der moralischen Weisheit aber liegt für ihn in dem Christenthum. Er schreibt der Moral desselben die entschiedensten Vorzüge vor jeder heidnischen zu [d]), setzt überhaupt die Sicherheit, Erhabenheit, Vernunftmäßigkeit und Wohlthätigkeit desselben ins Licht [e]). Petrarcha war ein überzeugter Christ, aber man darf wohl sagen und kann es aus seinen Aeußerungen schließen, daß ein reineres Christenthum Gegenstand seiner Verehrung war, als in seinem Zeitalter irgendwo öffentlich geltend war. Weit entfernt, durch Verachtung des Christenthums und der Theologie irgend eine ungewöhnliche Stärke und Freiheit des Geistes, irgend eine seltne Kraft des Genies, in dessen Besitz er doch wirklich war, an den Tag legen zu wollen, erklärt sich dieser Aufklärer seiner Zeitgenossen und der Nachwelt, welcher den geistlichen Machthabern nie zu schmeicheln pflegte, mit lebhaftem Unwillen wider gewisse Philosophen und Theologen seines Zeitalters, welche Christenthum und Theologie lästern, welche Jesum und die Apostel für Schwärmer und abgeschmackte Schwätzer ausgeben und ihnen ihren Averroes weit vorziehen [f]). Oft legt er ungezwungene und rührende Bekenntnisse seines Glaubens an das

d) De otio religiosor. L. II. p. 322. de remediis utriusque fortunae L. II. p. 10.

e) l. c. p. 300.

f) Man sehe die merkwürdige Stelle Rerum Senil. L. V. Ep. 3. ad Bocatium p. 796. – Ueber die Ausbreitung des Averroismus und des damit verbundenen Unglaubens zur Zeit des Petrarcha hat *de Sades* III. 758 sq. verschiedenes gesammelt.

das Christenthum ab und drückt seine Wehmuth darüber aus, daß er diesem Glauben nicht durchaus Kraft und Einfluß in seinem Herzen und Leben verschaffen könne. Wenn er den Vorwurf befürchtet, daß er ein Ciceronianer oder Platoniker, kein Christ sey, so antwortet er, sein oberstes Gut sey Christus, und er sey überzeugt, daß, wenn Cicero Christum gesehen oder seine Lehre gekannt hätte, er ein Christ geworden wäre, von Plato sey es ohnehin nicht zu bezweifeln, und viele Platoniker seyen zum Christenthum übergetreten. Des wahren Glaubens Kenntniß ist ihm die tiefste, gewisseste und beglückendste aller Wissenschaften, ohne sie sind andere Wissenschaften nur Abwege, Trümmer und Irthümer [g]). Er freut sich, seine moralischen Aufsätze mit dem heiligen und glorreichen Namen Jesu schmücken, menschliche Aussprüche mit der Kraft himmlischer Funken vermischen, und durch die demüthige Lehre Jesu dem Gemüth der Menschen eine Ruhe und ihrem Verstande eine Befriedigung geben zu können, welche sonst nichts gewähren könne [h]).

Wenn

g) De ignorantia sui ipsius p. 1054. Noch andere solche Bekenntnisse Variar. p. 1012.

h) Am Ende seines Buchs De vita solitaria p. 292. Dulce autem mihi fuit, praeter morem veterum, quos in multis sequi soleo, his qualibuscunque litterulis meis saepe salvum et gloriosum Christi nomen inserere, quod si fecissent prisci illi nostrorum ingeniorum duces et eloquio humano vim scintillarum caelestium miscuissent, delectant fateor, sed multo amplius delectarent. Nunc mulcet eloquentia, prima frons, clara verborum luce, sed sententiarum veris orba luminibus, cum diu aures de linierit, neque quietat animum, nec perducit ad illam supremam, stabilemque dulcedinem ac pacem

Wenn Jesus und Plato die vornehmsten Leitsterne Petrarcha's in moralischer und religiöser Weisheit sind, so hat er auch ihre Lehren aufs neue aus sich selbst erzeugt und sie in sein Geisteseigenthum verwandelt, und in seinen moralischen Schriften vieles aus eigener Anschauung, Empfindung und Selbstbeobachtung geschöpft. Alle diese Schriften haben zugleich eine individuelle Beziehung auf ihn selbst, auf seine Erfahrungen, Schicksale und Verhältnisse, und gehen aus inniger Selbstempfindung hervor. Sie sind nicht bloß Früchte des Nachdenkens über die Sache und des Studiums der Werke der alten moralischen Weisen, sondern eigener Erfahrungen, und in ihnen liest man zugleich die innere Geschichte ihres Urhebers. Nicht leicht konnte ein Mensch sich selbst so klar beobachten und sein Inneres so rein und treffend darstellen, als Petrarcha. So wie er die Qualen und Kämpfe, die Freuden und Leiden, das Steigen und Sinken, das Hoffen und Fürchten, alle Affecten und Empfindungen einer unglücklichen Liebe in seinen Sonnetten nie so wahr und treffend dargestellt haben würde, wenn es nicht seine eigene Liebe gewesen wäre, so wie er nie die Reitze einer schönen weiblichen Seele und Gestalt so zauberisch und harmonisch geschildert haben würde, wenn es nicht seine Laura gewesen wäre, welche er besang, eben so würden auch seine moralischen Schriften nicht so viel Interesse und Originalität haben, wenn er nicht zugleich sich selbst darin darstellte, und nicht fast Alles aus lebendiger Selbstanschauung, und auf seines

Le-

cem intellectus, ad quam, quod insensati et superbi homines contemnunt, nisi per istam Christi humilitatem non est aditus.

Lebens Schicksale und seiner Seele Stimmung Beziehung hätte. Das Buch von der Verachtung der Welt [i]) ist den Confessionen des Augustinus ähnlich, welcher auch darin als redende Person auftritt. Es erreicht dadurch seinen Zweck vollkommener, daß es ein Abdruck von dem Gemüthe seines Verfassers ist, welches Mittel sucht, sich vom Irdischen loszureissen, sich von den goldenen, aber drückenden Ketten der Liebe und der Ehrsucht, und von andern Leidenschaften zu befreien, und aus einem unruhigen und stürmischen Zustande zur Ruhe und zum Frieden zu gelangen. Des Verfassers eigene Liebe zur Einsamkeit und Unabhängigkeit veranlaßt ihn zu seinen Schriften über das einsame Leben und die Ruhe der Religiosen, welche ein Ausdruck selbst erfahrener stiller Freuden und in der Einsamkeit eingeerndteter Früchte sind. Eine sanfte Wehmuth und ein erhabener Schmerz über die Leiden und Uebel, welche die Menschheit drücken, verbreitet sich über die Schrift vom tugendhaften Verhalten im Glück und Unglück [k]) — eine Gemüthsstimmung, welche überhaupt bei ihm, insbesondere seit Laurens Tod, herrschend geworden war.

Durch-

i) De contemptu mundi colloquiorum liber p. 331 sqq.

k) De remediis utriusque fortunae 1358., auf seinem ländlichen Wohnsitze zu Cerignano bei Mailand von ihm geschrieben. Diese Schrift fand einen weit ausgebreiteten Beifall. Sie wurde auch ins Französische, Spanische und Italienische übersetzt. Sie ist wirklich voll Philosophie und Gelehrsamkeit, voll treffender Beispiele und Erfahrungen, wiewohl die Sachen selbst jetzt nicht mehr neu sind, und der Geschmack, in welchem sie geschrieben ist, nicht der beste ist.

Durchaus nicht wissenschaftliche und systematische Moral ist es, worauf er ausgeht. Es sind moralische Aufsätze über einzelne Gegenstände, in der Manier eines Cicero, Seneca, Plutarch, in einer höheren edlen Popularität abgefaßt, ausgeschmückt mit der moralischen Weisheit der Alten und den Aussprüchen des Evangeliums, mit treffenden Beispielen aus der Geschichte und eigenen Erfahrungen, nicht nur auf Belehrung, sondern immer zugleich auf Erhebung und Besserung berechnet. Nirgends metaphysische Untersuchungen und Feinheiten, auch keine Streitigkeiten, überall Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes und alles für den unmittelbaren Gebrauch eingerichtet. Briefe, eines Seneca würdig. Am ersten möchte zuweilen die Form beleidigen. Es beleidiget nicht, es ist vielmehr schön, wenn in der Schrift von der Verachtung der Welt, Petrarcha und Augustinus sich in Gegenwart der personificirten Wahrheit unterreden, auch noch nicht, wenn in der Schrift von der wahren Weisheit[1]) der Idiote den Orator über das Wesen derselben unterrichtet; wenn aber in dem Werke über das Verhalten im Glück und Unglück, so viele allegorische Personen, Hoffnung und Freude, Furcht und Schmerz und Vernunft auftreten, und so lange Reden über so mancherlei Dinge in einem gar nicht gelungenen Dialogen halten, so wird es schwer, sich durchzuarbeiten.

Petrarcha hatte einen Bruder unter den Karthäusern zu Montieux. Nachdem er dieß Klo-

1) De vera sapientia Dialogi duo p. 323 sqq.

Kloster besucht hatte, gab er 1346. seine Schrift von der Ruhe der Mönche [m]) heraus, welche an die Bewohner desselbigen gerichtet war. In der ersten Anrede drückt er seine Ehrerbietung für ihre Bestimmung aus, und giebt zu erkennen, daß ihm das Große und Erhabene, was in der Idee des Mönchslebens unstreitig liegt, nicht fremd sey. Er kennt aber auch das Beschränkte, was man in diese Idee gelegt hat, er kennt die Gefahren und die giftigen Auswüchse des Klosterlebens. Es ist nicht enge Mönchsmoral, sondern allgemeinere Moral, welche er diesen Mönchen vorträgt. Er legt ihnen eine Menge von Sittensprüchen aus der Bibel und den griechischen und römischen Classikern vor, und stellt ihnen die Moral Jesu in ein treffliches Licht. Er will, daß sie ihre Ruhe vornehmlich als Ruhe von der Sünde betrachten. Er warnt sie, sich den Gefahren der Tugend nicht unvorsichtig auszusetzen. Sie sollen nicht über ihre Ordensregeln hinausgehen und mehr thun wollen, als ihnen durch dieselbigen vorgeschrieben sey, Ueberspannung ziehe leicht Erschlaffung und Abspannung nach sich [n]). Jeder solle die Leidenschaften und Laster am meisten bekämpfen, welchen er in der Welt am meisten ausgesetzt gewesen sey [o]). Keiner soll sich für

m) De otio religiosorum LL. 2. p. 294 sqq.

n) Habetote ante oculos professionem vestram, votum servate, implete regulam, id si laete facitis, satis est, de reliquo saepe anceps virtuti juncta tentatio, nam qui in re qualibet, seu corporis seu animae opus sit, extremum potentiae suae facit, cito desinet, non posse enim immodicum conatum a lassitudine procul abesse, compertum est. p. 298.

o) quisque familiarem suum hostem in praelio recognoscat et de eo maxime caveat. l. c.

für sicher halten, weil er im Kloster lebe, keine Stätte sey vor den Feinden der Tugend verwahrt, wenn nicht ihre Wächter immer an Geist und Leib gewaffnet und gerüstet stehen. Nur erst, wenn sie nach tapfer und glücklich vollbrachtem Kampfe aus dieser Verbannung ins ewige Vaterland versetzt und ausgediente Veteranen geworden wären, sey volle Sicherheit und gewisser Frieden für sie zu hoffen. Es sey ihnen selbst zu wünschen, daß ihre Tugend geprüft und gefährdet werde, damit nicht Sicherheit, Weichheit, Ueppigkeit und Laster unter ihnen einreißen. Sie seyen glücklicher, als er, sie seyen im Hafen der Ruhe eingelaufen, ihnen sey die Vorsicht und Wachsamkeit leichter, sie haben die Schlingen, womit die Welt umstricke, und die Fesseln irdischer Geschäffte zerrissen, sie haben sich aus Stürmen gerettet und seyen an das Ufer der Ruhe gelangt. Sie sollen sich nur hüten, daß nicht aus ihrer Ruhe neue größere Unruhe hervorgehe, daß sie nicht in Unthätigkeit, Trägheit, Schwäche, Erschlaffung übergehe, daß sie vielmehr tapfer, kraftvoll und religiös sey [p]). Er warnt diese Mönche insbesondere vor der Wollust, und erinnert sie an die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, von welcher er eine mahlerische Beschreibung macht [q]). Und auch hier gesteht er offen, daß er aus dem Evangelium und aus den Schriften der Kirchenväter mehr Licht, Besserung und

p) Ocio opus est non resoluto, inerti atque enervante animos, sed strenuo et quod maxime vestrum est, religioso et pio. p. 308.

q) Lib. II. Anfang.

und Trost geschöpft habe, als aus allen Werken der Weltweisen [r]).

Der religiöse und christliche Geist der Petrarchischen Moral leuchtet auch aus den erhabenen Lehren hervor, welche er über die wahre Weisheit vorträgt. Er zieht nicht nur zwischen ihr und der Gelehrsamkeit scharfe Grenzen, sondern setzt sie auch mit der Religion in die innigste Verbindung. Die ewige und unendliche Weisheit — so lehrt er — leuchtet aus Allem hervor, und reitzt uns, die wir eine Vorempfindung von ihr haben, uns mit wunderbarer Sehnsucht ihr zu nähern. Sie ist das Leben unsers Geists, welcher die Quelle seines Lebens von selbst sucht, und nach ihr als nach seinem eigenen Leben strebt. Jedem Geiste ist es angenehm, sich zu dem obgleich unerreichbaren Principe seines Lebens beständig zu erheben. Er freut sich desto mehr, da er nun ein unendliches und unsterbliches Leben erblickt. Wer nur das für Weisheit hält, was dem Verstande begreiflich ist, und nur eine solche Glückselig-

r) l. c. p. 322. O philosophi magni et laboriosi homines, a quibus ingenio victi sumus, en gratia vicimus gratuitisque muneribus. Laborastis, en quiescimus, sevistis, en metimus, quaesistis, en invenimus. Neque culpa vestra, neque meritum nostrum, sed domini favor solus — Ab illo igitur primum raptus et a semitis meis parumper abductus sum, accepit sacer nominandus Ambrosius, accessere Hieronymus, Gregoriusque, novissimus oris aurei Joannes, et exundans lacteo torrente Lactantius. Ita hoc pulcerrimo comitatu scripturarum sacrarum fines, quos antea despexeram, venerabundus ingredior et invenio, cuncta se habere, quae credideram — Ex his fontibus haurire studui, non unde *disertior* fierem, sed *melior*, si possem, neque unde evadere *disputator major*, sed *peccator minor*.

seligkeit kennt, welche ihm verständlich ist, der ist weit von der wahren Weisheit entfernt, welche ewig, unendlich und unbegreiflich ist, und wird sich betrogen finden. Die Weisheit ist eine unerschöpfliche Nahrung, von welcher unser Geist ewig lebt, der, wenn er seine Bestimmung erfüllt, nur die Weisheit und Wahrheit lieben kann. Jeder Geist strebt nach dem Seyn, sein Seyn ist Leben, sein Leben ist Denken, sein Denken ist Nahrung durch Weisheit und Wahrheit. Sucht er anderswo Nahrung, so findet er sich außer dem Leben, gleichsam todt. Die ewige Weisheit ist die Freude in allem Erfreulichen, die Schönheit in allem Schönen, der Reiz in allem Reizenden; in jedem Verlangen unsers intellectuellen Lebens verlangen wir nur sie, welche unsers Verlangens Erfüllung, Anfang, Mitte und Ende ist. Sie zu suchen, ist es nicht genug, zu wissen, was man von ihr liest, sondern, wenn der Verstand gefunden hat, wo sie ist, so muß man sich dieselbe durch Liebe zu eigen machen. Ob sie sich gleich allen aufs gütigste mittheilt, weil sie unendlich gut ist, so kann sie doch von keinem gefaßt werden, wie sie ist. Sie wird in verschiedenen Subjecten auf verschiedene Art aufgenommen. Einigen theilt sie nur ein Element des Seyns, andern einen edleren Grad, ein vegetabilisches Leben, andern ein empfindendes und animalisches, noch andern ein rationelles und intellectuelles Leben mit, dieß ist der höchste Grad, das nächste Bild der Weisheit. In den vernünftigen Wesen lebt das Bild der Weisheit ein intellectuelles Leben. Dieses Leben bewegt sich aus sich selbst, und diese Bewegung ist nichts anders als ein Fortschreiten durch das Denken zu seinem

nem eigentlichen Objecte, der absoluten Wahrheit, welche die ewige Weisheit ist [s]).

Ueber die Tugend stellte Petrarcha gleichfalls sehr reine und mit dem Christenthum übereinstimmende Grundsätze auf. Sie sieht nicht auf das, was gethan ist, sondern auf das, was zu thun ist, nicht auf das, was sie besitzt, sondern was ihr mangelt. Sie ist, wie der Geitz. Sie dürstet immer; je mehr sie hat, desto ärmer dünkt sie sich. Ihre Sehnsucht hat kein Maaß, und kein Reichthum an Verdiensten ist ihr groß genug. Sie ruht auf der Demuth und findet keinen Glanz so groß, daß er nicht durch Uebermuth verdunkelt würde. Sie strebt stets nach Höherem, und indem sie sich vergleicht, schätzt sie sich gering. Sie rühmt sich nicht, sondern nur Gott, und hält sich selbst nicht auf. Sie weiß, daß jetzt die Zeit des Kampfs, nicht des Triumphs ist, sie ist daher nie unthätig, sie rüstet sich immer, wie wenn sie jetzt erst anfänge. Wer das höchste Ziel der Vollkommenheit erreicht zu haben glaubt, irrt zwiefach, darin, daß er nicht da ist, wo er zu seyn glaubt, und darin, daß er den rechten Weg, welcher dahin leitet, verlassen hat. Die Tugend ist kein Gegenstand der Freude, sondern der Mühe und Anstrengung; sie führt aber zur Freude in Gott. Die Tugend ist kein Genuß, sondern Handlung. Die Zeit der Freude ist noch nicht da, sondern des Wünschens und Hoffens [t]). Nur der Mangel an Tugend ist wahrer, freiwilliger Mangel, jeder andere Verlust ist zufällig oder gewaltsam und hängt vom Schicksal ab. Die Natur hat uns nicht diesen oder

s) De vera sapientia dialogi duo p. 329 sq.

t) De remediis utriusque fortunae p. 7 sqq.

oder jenen Willen, sondern die Kraft, dieses oder jenes Böse oder Gute zu wollen, und der Freiheit gegeben. Der gute Wille ist die Wurzel der Tugend; der böse des Lasters. Das Wollen ist die Hauptsache der Tugend, sie mangelt Keinem, als dem, welcher sie nicht will. Viele meinen zu wollen, was sie nicht wollen, und nicht zu wollen, was sie wollen, so täuschen sie sich selbst und suchen nicht nur andere, sondern auch sich zu überreden, daß sie gut seyen [u]).

Ein Lieblingsgegenstand der moralischen Betrachtung des Petrarcha ist die Einsamkeit, welche dieser fast von allen Fürsten und Großen seines Zeitalters gesuchte und geschmeichelte Mann selbst dem Glanze der Höfe, der Ehrenstellen und Reichthümer, aus Liebe zur Unabhängigkeit und Ruhe, zum Studium und Nachdenken immer vorzog, und in welche er aus seinem unsteten Leben immer wieder zurückfloß. Ihr hat er mehr als Ein Buch gewidmet. In dem Hauptbuche zieht er sie von allen Seiten in Betracht, vergleicht Einsamkeit und Gesellschaft, sammelt eine lange Reihe von Beispielen solcher, welche in der Einsamkeit gelebt oder sie empfohlen haben, aus allen Völkern und Zeiten, und preist nicht sowohl die Einsamkeit, als das, was sie zu einem Gute macht, die Ruhe, die Freiheit, die Entfernung von den Bekümmernissen und Sünden des gesellschaftlichen Lebens, die ruhige Heiterkeit. Diese, sagt er, ist etwas Großes und Göttliches, sie ist ein Geschenk Gottes, welches er oft den Einsamen mittheilt, eine Glückseligkeit, welche nicht in tönenden Worten, nicht in äußerem Beifalle, nicht in der trüglichen Meinung der Menschen, son-

u) De remed. p. 193.

sondern in der Stille des Gemüths und in innerer Wahrheit besteht. Die Einsamkeit ist heilig, einfach, unverdorben und aller menschlichen Dinge reinstes. Wem sollte sie gefallen wollen, als dem, für den es nichts Einsames gibt und der die innerste Einsamkeit durchdringt? Sie will niemand betrügen, sie verstellt sich nicht, sie schminkt und beschöniget nichts, sie erdichtet nichts. Sie ist ganz nackt und ungeschmückt, sie hat keine Zuschauer und Beifallklatscher, welche Seelen und Leben vergiften. Sie hat nur Gott zum Zeugen, und glaubt nicht dem blinden und lügenhaften Pöbel, nur sich selbst, nur dem eigenen Bewußtseyn [v]).

Schon Petrarcha hatte dem Platonismus einen neuen Schwung gegeben und ihn mit dem Christenthum verschwistert. Noch mehr geschah von andern Seiten. Im Jahre 1438. wurde die Synode zu Florenz eröffnet, welche durch ihren Zweck, die griechische und lateinische Kirche zu vereinigen, und durch die Hoheit und Menge der anwesenden Personen äußerst feierlich wurde und allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog. Unter den griechischen Mitgliedern war Gemistus Pletho, ein angesehener Mann aus Constantinopel, und durch seine tiefe Kenntniß der griechischen Literatur, insbesondere der Platonischen Philosophie, schon lange in seinem Vaterlande berühmt. Zu Florenz fieng er an, Platonische Lehren auszustreuen, und machte damit auf Cosmo Medici einen so tiefen Eindruck, daß dieser sich entschloß, eine Akademie für die Platonische Philosophie daselbst zu stiften. Für diese Anstalt ließ Cos-

v) De vita solitaria p. 235.

Cosmo den Sohn seines Arzts, Marsilius Ficinus, von Kindheit an zum vornehmsten Aufseher und Leiter bilden. Nachdem Ficinus gründlich in der griechischen Sprache unterrichtet war, studirte er den Plato aufs eifrigste, lieferte eine lateinische Uebersetzung desselben, und wurde der Lehrer Cosmo's in der Platonischen Philosophie und die Seele seiner Platonischen Akademie. Diese machte unter Lorenzo Medici noch größere Fortschritte. Es wurde hier nicht etwa bloß über die Platonische Philosophie gestritten, man blieb auch nicht bloß dabey stehen, Untersuchungen über dieselbige anzustellen und sie kennen zu lernen, sondern man suchte sich mit dem Geiste derselben zu erfüllen, das Gemüth dadurch zu erheben, das Herz und die Sitten zu bilden. Lorenzo stellte die Platonischen Feste wieder her, welche in alten Zeiten von den Platonikern waren gefeiert worden. Man feierte sie an dem Tage, welcher nach der gemeinen Meinung zugleich Plato's Geburts- und Todestag gewesen seyn sollte. Es waren Symposia, bei welchen sich die talentvollsten und gelehrtesten Männer Italiens einfanden. Stellen aus Plato's Werken wurden vorgelesen und durch Vorträge erläutert w). Die erhabensten Lehren der Religion und Moral wurden vorgetragen. Man wagte es, den gewöhnlichen Glauben zu verlassen oder gar nicht zu berühren, man erhob sich aber zu den allgemeinen moralischen und religiösen Ideen, und fand diese auch in dem Christenthum, ja selbst in

w) *Roscoe* Life of Lorenzo Medici Vol. I. p. 35 sq. 160 sq. Heeren Geschichte des Studiums der classischen Litteratur. Th. II. S. 35 ff. 53 f.

in andern Religionen, um desto mehr, da man den Plato auch in den Schriften der Neuplatoniker suchte und fand.

In diesem Geiste schrieb Marsilius Ficinus über das Christenthum [x]). Er setzt die Nothwendigkeit der Verbindung der Philosophie und Gelehrsamkeit mit der Religion und Theologie ins Licht, und wünscht, daß es keine Philosophen ohne Religion und keine Theologen ohne Gelehrsamkeit geben möge [y]). Er findet in jeder Religion etwas Gutes, wenn sie nur auf Gott den Schöpfer gerichtet ist. Er glaubt, daß die Mannigfaltigkeit der Gottesdienste in der Welt absichtlich von der göttlichen Vorsehung zugelassen sey und dem Ganzen eine wunderbare Schönheit gebe, und daß man auch unter verschiedenen äußern Formen Gott menschlich und würdig, durch tugendhafte Gesinnungen und Handlungen, d. i. so verehren könne, wie es Jesus und die Apostel geboten haben [z]). Jesus ist ihm die Idee und das Muster der

x) De christiana religione et fidei pietate ad Laurentium Medicem patriae servatorem. Opp. Paris. 1641. 2 Voll. Vol. I. p. 1 sqq.

y) Liberemus obsecro philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate — religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus — Hortor omnes atque precor philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus vel attingant, sacerdotes autem, ut legitimae sapientiae studiis diligenter incumbant — l. c. Prooem.

z) Divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis ac temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas

der Tugenden, ein lebendiges moralisches Buch, die göttliche, den Menschen geoffenbarte Idee der Tugend [a]). Diese Vorstellungen waren nicht neu, man findet sie schon vorher bey Neuplatonikern und fast mit denselbigen Worten bey Themistius [b]), aber im Zeitalter des Ficinus waren sie neu, sie waren eine Wiederherstellung alter vergessener Lehren, und hätten, wenn sie besser verstanden und weiter ausgebreitet worden wären, große und wohlthätige Wirkungen für Sittlichkeit und Religiosität, wie in früheren Zeitaltern, hervorbringen können [c]). Uebrigens gewann die Platonis

rietas hujusmodi ordinante Deo decorem quandam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est, vere honorari, quam his aut illis gestibus honorari — coli mavult, quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam ullo modo coli — Illi Deum prae ceteris, imo soli, sincere colunt, qui eum actione, bonitate, veritate linguae, mentis claritate, qua possunt, et Caritate, qua debent, sedulo venerantur. Tales vero sunt, quicunque ita Deum adorant, quemadmodum Christus, vitae magister, ejusque discipuli praeceperunt c. 4.

a) Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis imo divinae philosophiae vivens de coelo missus et divina ipsa virtutum idea humanis oculis manifesta? c. 23.

b) Orat. V. ad Jovianum XII. ad Valentem ed. Harduin.

c) Man verkennt das Wesen des Neuplatonismus sehr, wenn man glaubt, wie dieß besonders seit Mosheim's Abhandlung de turbata per recentiores Platonicos ecclesia der gemeine Glauben ist, daß seine Bekenner feindseelige Gesinnungen gegen Jesus und Christenthum gehabt und ihnen Nachtheil gebracht hätten; ihre Absichten waren nur wider damalige Kirche und Theologie gerichtet, Jesum und seine Religion haben sie aufs tiefste verehrt, der letzten große Dienste geleistet, und die Kirche und

tonische Philosophie in Italien immer mehrere Freunde und trug den Sieg über die Aristotelische davon. Seit der Ausbreitung dieser Philosophie wurden die moralischen Untersuchungen und Schriften wieder häufiger, und die vorher sehr vernachlässigte Wissenschaft der Ethik hob sich wieder mehr empor. Die Liebe zum Aristoteles hatte in der That nur sehr wenige Versuche in diesem Fache veranlaßt, weil seine Ethik theils an sich weniger anziehend, theils mit der christlichen weniger übereinstimmend war, und weil seine Dialektik und Metaphysik den Absichten der Theologen weit angemessener waren. Plato führte dagegen fast durch den ganzen Inhalt seiner Schriften zur Moral, und zwar zu einer religiösen Moral hin, welche sich von selbst an die christliche anschloß. Auch in den philosophisch-moralischen Untersuchungen dieser Zeit fließt überall christliche Ethik ein. Die Schriften eines Johannes Picus von Mirandula d) † 1494., eines Christophorus Landinus e) †

und Theologie veredeln wollen. Auch haben sie weder das Christenthum mit Irrthümern befleckt, noch auch eine ungereimte Mengerey aller Religionen beabsichtigt, sondern die Ideen des Göttlichen aus allen auffinden wollen. Ich habe hierüber in Bonaventura's Mystischen Nächten von J. A. Feßler Berlin 1807. Ansichten gefunden, welche mit den meinigen sehr übereinstimmen. Uebrigens starb Ficinus 1499. Von seinem Leben s. *Tiraboschi* VI, 1, 178 sqq. Jagemann III, 3, 271 ff. *Schelhorn* Amoenitatt. litterar. T. I. p. 18 sqq.

d) In seinen Opp. Basil. 1573. und 1601. 2 Voll. die Schriften de hominis dignitate oratio und die regulae ad christianae vitae institutionem sive praecepta, quibus adjutus homo possit vincere mundum et tentationes.

e) Seine Quaestiones Camaldulenses enthalten Untersu-

chungen

† 1504., eines Matteo Bosso [f]) und Pontano [g]), welche gleichfalls am Ende des 15. Jahrhunderts blühten [h]), sind Beweise davon. Wenn diese Männer auch als Beispiele einer wiedererwachten Bearbeitung der Moral und einer Verbindung altgriechischer Ethik mit christlicher hier genannt wurden, so verdienen sie doch nicht die Aufmerksamkeit, welche ein Petrarcha und Ficinus verdienten, und welche wir jetzt einem Vives und Erasmus widmen müssen.

Diese beiden Männer reichten zwar schon in das Zeitalter der Reformation, aber der erste kam mit ihr in keine Berührung, der andere war auch schon vor dem Anfange derselben thätig und half sie vorbereiten, beide schließen sich aufs schönste und würdigste an die Reihe von Männern an, welche die Aristotelische Scholastik verließen und bekämpften, im Geiste und Geschmacke eines Plato, Cicero, und Plutarch über moralische Gegenstände philosophirten und damit christliche Moral verbanden, beide verdienen unter die Wiederher-

chungen über die Vorzüge des thätigen und beschaulichen Lebens und über das höchste Gut nach Grundsätzen der Philosophie und des Christenthums. S. von diesem Florentiner Heeren's Geschichte II. S. 244.

f) De veris ac salutaribus animi gaudiis. Florent. 1491. De instituendo sapientia animo. Bonon. 1495. De tolerandis adversis LL. 2. De gerendo magistratu justitiaque colenda, beide in Opp. Argent. 1509.

g) De obedientia (nämlich gegen die Pflichten) Neap. 1490.

h) Von diesen beiden Männern s. The life and pontificate of Leo X. by *W. Roscoe.* Vol. IV. p. 93 sqq.

derhersteller der Wissenschaften und namentlich der Moral gerechnet zu werden, beide haben, und zwar zu gleicher Zeit, am Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts einen von der Reformation unabhängigen Einfluß in Europa gehabt. Sofern Erasmus in ein Verhältniß mit der Reformation trat, und durch sie veranlaßt wurde, moralische Untersuchungen anzustellen und bekannt zu machen, mag er in der nächsten Periode wieder auftreten.

Johann Ludwig Vives, geb. 1492. zu Valencia in Spanien, studirte zu Paris und Löwen, und erhielt 1519. auf der letzten Universität ein Lehramt, welches er aber schon 1523. wieder verließ, um einem Rufe Königs Heinrichs VIII. von England zu folgen, welcher ihn zum Lehrer seiner Tochter Maria bestimmte. Da er die Ehescheidung des Königs von seiner Gemahlin Katharina mißbilligte, gegen welche er immer die größte Hochachtung empfand; so zog er sich den Zorn des Königs zu, verließ England, ließ sich zu Brügge nieder, lebte daselbst ganz den Wissenschaften, und starb in der Dürftigkeit schon 1540 [i]). Zu einem gesunden natürlichen Verstande und sehr glücklichen Talenten gesellten sich bey ihm der lehrreiche Aufenthalt zu Paris und London, die vertraute Freundschaft mit Eras-

i) Die beste Ausgabe seiner Werke: *J. L. Vivis* Valentini Opera omnia, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a *Greg. Majansio* — item *Vita autoris*, scripta ab eodem — liberaliter editionis impensas sufficiente *Franc. Fabian* et *Fuero* Archiepisc. Valent. Valent. Edetanor. T. I–III. 1782. IV. 1783. V. 1784. VI. 1785. VII. 1788. 4.

Erasmus und Morus, Reisen und Erfahrungen und unermüdetes Studium alles Wissenswürdigen. Mit dem Studium der Scholastik hatte er angefangen, er schritt darauf zur Lesung der griechischen und römischen Classiker fort, wurde ein entschiedener Gegner der Scholastik, schrieb über eine Menge praktischer gemeinnütziger Gegenstände, und erforschte mit einem umfassenden und tiefen Blicke die Gründe des Verderbnisses aller Wissenschaften, und die Mittel, ihnen abzuhelfen und den Unterricht in allen Wissenschaften und Kenntnissen zu verbessern.

Unter allen Wissenschaften und Kenntnissen sah er die moralischen und religiösen als die höchsten und vornehmsten an. Die Religion ist ihm die Vollendung des Menschen. Sie ist das Eine, was noth ist. Andere Dinge kann der Mensch entbehren und doch zu seiner Bestimmung gelangen, nicht aber ohne die Religion. Andere Wissenschaften und Künste sind in Vergleichung mit ihr kindische Spiele. Der menschliche Geist hat sich in der Erforschung von mancherlei Dingen und in Wissenschaften aller Art geübt, theils aus Unwissenheit der Religion, theils weil er aus Trägheit sich nicht zu ihr erheben will, oder von einem Gegengewicht niedergezogen wird, theils um sich zu neuen Strebungen und Handlungen der Religion zu stärken. Zur Theilnehmung an der Ewigkeit und an der göttlichen Natur, zur Religion und Tugend ist der Mensch geschaffen. Wer auch gar keine Wissenschaften inne hätte, und nur von der Tugend Kenntniß hätte und nach ihrer Regel sein Gemüth gebildet hätte, der würde keinen Tadel, sondern Lob verdie-

verdienen, derjenige hingegen würde aller Schmach werth seyn, welcher in allen menschlichen Wissenschaften unterrichtet und doch leer an Tugend wäre. Alle übrige Kenntnisse und Erfindungen sind nur kindisches Stammeln und lauter Unwissenheit, wenn sie mit dieser heiligen und bewundernswürdigen Weisheit verglichen werden. Diese muß aller andern Unterweisungen Canon seyn, gleichwie Gott der Geister, und der Mensch der Thiere Leiter ist. Alle andere Wissenschaften gewinnen oder verlieren an Werth, je nachdem sie mit dieser an Materie, Zweck und Wirkung übereinstimmen oder nicht. Die Religiosität widerstrebt keinem Gute, sie ist vielmehr alles Guten Inbegriff, und ohne sie ist nichts Gutes in uns. Alle Dinge, je tiefer wir sie kennen lernen, desto mehr eröffnen sie uns den Weg zur Kenntniß Gottes, welcher der Urheber von Allem ist [k]). So dachte einer der gelehrtesten und talentvollsten Männer, die im Zeitalter des Wiederauflebens der Wissenschaften lebten. Die Nothwendigkeit einer Wissenschaft der Moral erwieß er sehr treffend daraus, weil in dem Menschen ein beständiger Kampf zwischen Vernunft und Sinnlichkeit sey, und eine besondere Wissenschaft der ersten darin zu Hülfe kommen müsse [l]).

Er

k) De tradendis disciplinis seu de institutione christiana p. 248 sq. 255 sq. T. VII. Opp.

l) l. c. p. 401 sq. Est aeterna in homine pugna, ad suppetias ferendum rationi cuncta moralis philosophiae praecepta sunt comparata, velut exercitus quidam — affectus peccato incitati ingentem atque obscurissimam caliginem ob oculos rationis offuderunt, opus est ratione quadam liquida et minime perturbata — —

Er schätzte die Moral der griechischen und römischen Weisen, insbesondere eines Sokrates, Plato, Cicero, aber der christlichen schrieb er noch einen weit höheren Werth zu, und pflegte sie in allen seinen moralischen Schriften mit jener zu verbinden m). Er sah es als den Hauptzweck Jesu an, den Menschen den Weg der Tugend durch Lehre und Beispiel zu zeigen n). Er nahm keinen Anstand zu behaupten, daß alles Wichtige, Kluge, Weise, Reine, Heilige, Religiöse, was in den Schriften der Heiden mit Beifall und Bewunderung gelesen werde, noch weit vortrefflicher im Christenthum sich finde o). Er führt von Sokrates an, daß er seine weisen Gedanken von einem Gotte empfangen zu haben glaubte, und macht es vielen seiner Zeitgenossen zum Vorwurfe, daß sie lieber den Menschen als Gott glauben wollen, daß sie die Philosophie, welche sie von Gott annehmen sollten, bei dem Plato, Aristoteles, Seneca, Plutarch, Xenophon suchen, nicht bloß, um ihre Meinungen zu erforschen, sondern um in ihnen eine höchste Autorität des Glaubens und Lebens anzuerkennen, da doch der wahre Gott durch Jesum zu den Menschen gesprochen habe, da die Son-

ne

m) Praefat. in somnium Scipionis sagt er selbst: Ego ex Platone Platonicisque nonnulla mutuatus sum — Nonnulla non poterant sanctius tradi, quam a Platone et Cicerone scribuntur, quae ego, ut fructus esset uberior et amplior, leviter ad christiana nostra accommodavi —

n) Introd. ad Sapient. p. 1. Opp. T. I.

o) l. c. c. 10.

ne selbst den untrüglichen Weg des Heils beleuchte [p]). Er behauptet, daß eine sichere, feste und klare Lebensregel nur von Gott kommen könne, und daß Gott sie durch Jesum wirklich gegeben habe, und schreibt den größten Geistern nur so viel Werth zu, als sie mit dem Christenthum übereinstimmen [q]).

Vives hatte die bestimmte Absicht, die Moral seines Zeitalters zu verbessern und sie von Verderbnissen zu reinigen, und zwar sowohl durch Vorschriften für die Wissenschaft, als durch das Beispiel moralischer Bücher. Zu jenem Zwecke bekämpfte er vorzüglich das allzuhohe Ansehen, welches man dem Aristoteles in der Moral zuschrieb. Er bestritt gewisse moralische Lehren dieses Weltweisen, zeigte ihre Unvereinbarkeit mit der Moral des Christenthums, und sprach ihnen schon dadurch ihr Urtheil. Er fand, daß die Moral des Griechen den Geist zum Sinnlichen und Irdischen niederdrücke, indem die Moral des Evangeliums ihn zum Göttlichen und Ewigen erhebe, daß jene von gewissen Tugenden rede, welche diese nur für Laster erklären könne [r]). Er ist aber weit ent-

p) De causis corruptar. artium p. 209 sq. T. VI. Opp.

q) De tradendis disciplinis p. 401. Opus est ratione quadam liquida et minime perturbata, ea vero quaenam esse potest alia vel debet, quam divina — Dei interpretem atque internuntium habemus Christum Jesum — Non plus tribuimus maximis aut acutissimis ingeniis, quam quantum cum christianitate consentiunt h. e. homo cum Deo.

r) Eine Hauptstelle darüber findet sich De causis corruptarum art. p. 218. Non possumus *Christo* servire et *Aristoteli*, contraria praecipientibus, illi attollenti nos ad

entfernt, Alles dem Aristoteles selbst zur Last zu legen, was in der Moral verdorben worden ist. Er klagt die Scholastiker an, welche ihn mißverstehen, nur aus schlechten Uebersetzungen kennen, und nur deswegen über ihn commentiren, um zu streiten. Er findet es äußerst unwürdig, sogar die Sittenlehre, die aufs Gute dringt, nur um zu streiten, nicht aber um besser denken und handeln zu lernen, zu treiben. Er findet, daß der moralischen Ueberzeugung nichts mehr zuwider ist, als das Streiten, und zwar um desto mehr, weil hier nicht, wie bey den Naturwissenschaften, Gründe aus sinnlichen Erfahrungen hergenommen werden können, sondern alles auf der Wahrscheinlichkeit von Gründen beruht, welche leicht von einem hartnäckigen oder widerspenstigen Gegner eludirt oder vernachlässigt werden können. Er beruft sich auf die Bemerkung des Aristoteles selbst, daß die Dialektik nicht zur Erregung oder Stillung der Gemüthsbewegungen gebraucht werden müsse, und schließt daraus, daß durch die zanksüchtige Schulmoral noch weniger in Sachen der Sittlichkeit werde ausge-

ad coelum, ad Deum patrem suum et per contemtum vitae hujus ad curam illius sempiternae, huic prementi animum nostrum, ut arctius complectatur hoc corpus, curas et cogitationes suas omnes in hac aevi brevitate consumat. Quantum hoc obfuit multis in pietate, dum obliti praeceptorum Christi satis se recte ac sancte ex praeceptis Aristotelis putant vivere, et ad ea tanquam vitae formulam opera et actiones humanas examinant atque in flagitiis et sceleribus sibi ipsi et aliis indulgent, imposito pulcerrimarum virtutum nomine ex doctrina Aristotelica, ut in ira, in ambitione et honoribus affectandis, in luxu et profusis sumtibus, in ultione, nam et hanc in ordinem virtutum Aristoteles admittit — —

ausgerichtet werden können. Er rühmt die Eleganz, den Scharfsinn, die Nettigkeit, das Ueberzeugende, Kräftige, Stärkende, Veredelnde der moralischen Aufsätze eines Plato, Cicero, Seneca, Plutarch, von welchen man besser und weiser weggehe, als von irgend einem scholastischen Moralisten. Er macht endlich darauf aufmerksam, daß jene Gewohnheit, die erhabensten Wahrheiten ohne alle Würdigung ins Gemüth aufzunehmen, eine solche Unempfindlichkeit hervorbringe, daß hernach keine Ermahnung zur Tugend in das verhärtete Herz dringen könne [s]). Dem Aristoteles selbst legt er hohe Lobsprüche, selbst auch in der Moral bey [t]), er tadelt nur seine Dunkelheit und Zweideutigkeit, welche er sowohl in seine eigene als in fremde Gedanken und Erfindungen brachte.

Die umfassendste seiner moralischen Schriften ist seine Einleitung zur Weisheit [u]). Sie umfaßt alle wesentlichen Lehren der Ethik, jedoch kurz und

s) l. c. p. 221 sq.

t) l. c. p. 31 sqq. Hier sagt er unter andern: Quaecunque suscepit tractanda Aristoteles sive de moribus, sive de natura, sive de sermone ac disserendo, in artis formam aut faciem redegit. Quo nomine haud facile quis dixerit, quantum ei studia et disciplinae omnes, quantum studiosi ipsi debeant, sparsa enim collegit, congesta digessit, confusa distinxit, obscuris attulit lucem, omnia ita reddidit concinna et apta, ut percipi facile ac teneri queant magno cum fructu eorum, qui artium fructum aliquem sequuntur: fuit vir ille, mea quidem sententia, ingenii acumine, judicio, dexteritate, prudentia, diligentia atque studio omnium cujusque aetatis scriptorum facile praestantissimus — — —

u) Introductio ad sapientiam T. I. Opp. p. 1–48. Sie ist zuerst Brugis 1524. herausgekommen.

und gedrängt, in einer sententiösen Manier. Ein System ist es nicht, mehr ein moralisches Gedächtnißbuch in kurze Sätze gefaßt. Das Mark der Lehren eines Plato, Aristoteles, Cicero, Epiktet, Seneca und Plutarch, am meisten aber des ersten, veredelt und berichtigt durch die Moral des Evangeliums, ist es, was man hier antrifft [v]). Ausführlicher und zusammenhängender erklärt er sich daselbst über den Geist und Zweck des Christenthums überhaupt [w]). Nachdem er seine moralischen Sentenzen zu Ende gebracht hat, so schließt er das Ganze mit Gebeten nebst Anweisungen und Vorbereitungen zum Gebet, mit Erklärung des Vaterunsers und Gedanken über die Bußpsalmen — lauter vortreffliche Stücke [x]). Es ist eine, besonders für damalige Zeiten, sehr gemeinnützige Schrift, welche stillschweigend der öffentlich angenommenen Lehre nicht selten widerspricht, und vorzüglich für Geistliche und Mönche äußerst lehrreich und bildend werden konnte.

In seinen specielleren moralischen Schriften wählte er sich lauter besonders wichtige und zum Theil seltene Gegenstände. In einer Schrift von der christlichen Frau [y]) handelt er von der ganzen Erzie-

v) Der Verfasser der Vita Vivis vor der Ausgabe seiner Opp. sagt davon p. 82. sehr richtig: semper ob oculos habens rationem naturalem et religionem christianam, unicam morum magistram, per quam Vives perfecit doctrinam philosophorum, reddens eam facilem, apertam et exactam, stilo philosophico.

w) cap. 10.

x) Vergl. Ammon Geschichte der Homiletik I. S. 345 ff.

y) De femina christiana Opp. T. IV. p. 70 - 304.

Erziehung der Töchter, von ihren ersten Uebungen und Kenntnissen, von der Behandlung ihres Körpers, von ihrem Betragen in der Einsamkeit, von ihren Vergnügungen, von Liebe und Ehe, von Kindererziehung, von Wittwen. Bibel und Christenthum sind auch hier seine vornehmsten Leiter, aber auch aus Römern, Griechen und Kirchenvätern wird Vieles, werden besonders Beispiele hergenommen. In einer andern Schrift von der Pflicht des Mannes [z]) verbreitet er sich ausführlicher über die Ehe überhaupt. In der Schrift von der Unterstützung der Armen [a]) beschäftigte er sich nicht nur, wie schon viele vor ihm gethan hatten, mit der Pflicht der Wohlthätigkeit, sondern er erforschte die Quellen zur Unterhaltung und Verpflegung, und die Mittel zu ihrer Bildung und Besserung, worin er so viel als keine Vorgänger hatte. Ueber Eintracht und Zwietracht [b]) gab er eine interessante politisch-moralische Schrift heraus, und verbreitete sich daselbst auch über die allgemeine Menschenliebe überhaupt, und über die Christenliebe insbesondere [c]). In den fünf Büchern vom Unterrichte in den Wissenschaften [d]) ertheilte er nicht nur gelehrte und praktische Anweisungen zu diesem Zwecke, sondern er gab auch dem Ganzen eine moralisch-religiöse Tendenz, erklärte Moral und Religion für die oberste aller Wissenschaf-

z) De officio mariti l. c. p. 305-419.

a) De subventione pauperum l. c. p. 420-494.

b) De concordia et discordia Opp. T. V. p. 183-403.

c) l. c. p. 389-399.

d) De tradendis disciplinis seu de institutione christiana T. VII. Opp.

schaften, und fügte einen Anhang über die seltene Materie von dem Leben, den Sitten und Pflichten des Gelehrten bei.

Zur Vollendung dieser Darstellung sollen nur noch einige Grundsätze und Lehren aus seiner Moral selbst angeführt werden. Die wahre Gottesverehrung besteht darin, das Gemüth von Krankheiten und bösen Lüsten zu heilen, und so viel möglich nach Gottes Bild umgeschaffen zu werden. Je mehr man sich vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen erhebt, ein desto göttlicheres Leben lebt man. So erkennt Gott die ihm verwandte und ähnliche Natur im Menschen und freut sich derselben. Bloß körperliche Handlungen sind abgeschmackt vor Gott, wenn sie nicht durch das Gemüth gewürzt werden. Die ganze Religion liegt im Innersten des Menschen. Nicht Fasten, auch nicht Austheilung aller unserer Habe unter die Armen können uns einen Werth bey Gott verschaffen, sondern nur die Menschenliebe [e]). Der Endzweck des Menschen ist Gott selbst. Wir müssen auf demselbigen Wege zu ihm zurückkehren, auf welchem wir von ihm ausgegangen sind. Liebe war der Grund, warum er uns schuf, durch Liebe, nämlich durch Selbstliebe, haben wir uns von ihm getrennt, durch Liebe, nämlich Jesu gegen uns, sind wir wieder zu ihm zurückgerufen und aufgerichtet worden, durch Liebe müssen wir zu unserem Ursprung, welcher unser Endzweck ist, zurückkehren, das Geistige verbindet sich nur durch Liebe [f]). Man wird

e) Introd. ad sapientiam c. 10.

f) De tradendis disciplinis p. 255 sq.

wird hier kaum Züge verkennen, welche eine Kritik der herrschenden Lehre in sich enthalten.

Erasmus von Rotterdam, geb. 1467., wurde in den Schulen der Brüder vom gemeinschaftlichen Leben unterrichtet, wo eine ziemlich reine Mystik und auch classische Literatur gelehrt wurde, trat 1486. das Noviziat im Kloster Stein an, und schrieb daselbst in seinem zwanzigsten Jahre sein erstes Buch, welches von der Verachtung der Welt handelte[r]), unter dem Namen Dietrich von Harlem. Es ist an einen erdichteten Neffen Jodocus gerichtet, und soll ihn bewegen, der Welt zu entsagen und ein einsames Leben zu wählen, jedoch nur in Gesellschaft tugendhafter Menschen und ohne ein Gelübde zu thun. Da aber dieß nicht leicht geschehen konnte, so räth er ihm, in ein Kloster zu gehen, welches in gutem Rufe stehe und dessen Regel mit seiner Denkart übereinstimme. Wenn er aber kein solches Kloster finde, so soll er glauben, daß er überall, wo er unter rechtschaffenen Leuten sey, sich in einem wahren Kloster befinde. Er gesteht selbst, daß er diese Schrift nur zur Uebung, und mehr aus andern, als aus sich selbst geschrieben habe. Da sie aber viele Leser fand, und die Buchhändler sie drucken wollten, so sah er sie aufs neue durch, und setzte insbesondere einen kühnen Ausfall auf die Mönche seines Zeitalters hinzu. Immer ist diese jugendliche Arbeit sehr merkwürdig, und ist hier absichtlich sogleich zu Anfang erwähnt wor-

g) Opp. T. V. p. 1241-62. in der Ausgabe: Des. Erasmi Roterod. Opera omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta doctorumque virorum notis illustrata, 10 Ti. Lugd. Bat. 1703-1706.

worden. Sie betrifft einen Gegenstand, mit welchem sich Erasmus sein ganzes Leben hindurch wiederhohlt beschäftigte. Sie lehrt, wie und warum er so früh auf diesen Gegenstand fiel und so sehr an ihn gefesselt wurde. Er liebte die Einsamkeit und hatte eine hohe Idee vom Klosterleben, wenn es das ist, was es seyn sollte; aber er fand in seinem Kloster nicht, was er daselbst gesucht hatte, er sah es auch in andern Klöstern nicht, und daher bemächtigte sich seiner eine entschiedene Abneigung gegen das Klosterleben seines Zeitalters und ein unauslöschlicher Hang, über die Mönche zu spotten und sie durch Sarkasmen anzugreifen. Eben diese Erfahrungen, welche er schon in seiner Jugend gemacht hatte, scheinen ihn noch weiter geleitet zu haben, auf ein frühes Nachdenken über die religiösen Anstalten und Lehren der römischkatholischen Kirche überhaupt, und auf eine frühe Entdeckung ihrer Ausartung, ihrer Gebrechen und Mängel. Uebrigens verbreitet er sich nicht nur über das Klosterleben, sondern auch über andere moralische Gegenstände. Er redet von den Gefahren, in der Welt zu leben, von der Verachtung der Reichthümer, von der Bitterkeit und Tödtlichkeit der verbotenen Lust, von der Unbeständigkeit der Ehre, von der Nothwendigkeit des Todes, von dem Elende und dem Verderben der Welt, von der Freiheit, der Ruhe und den Seelenfreuden des einsamen Lebens. Zuletzt schildert er das Sittenverderbniß unter den Mönchen, die Abweichung von ihrer ersten Bestimmung, ihre Bequemlichkeit, Trägheit und Schwelgerei, die unedlen Beweggründe, aus welchen sie ins Kloster gegangen sind.

Das Kloster verließ er bald, und begab sich 1496. nach der Universität Paris, 1497. nach England.

Von Jugend an war dieser muntere und witzige Mann sehr kränklich und kämpfte oft mit Noth und Armuth. Nach mehreren Reisen in Frankreich, Holland und England, begab er sich 1506. nach Italien, wo die wiederhergestellten classischen Kenntnisse in der Blüthe standen. Im Jahr 1509. ließ er sich in England nieder, um daselbst sein Leben zu beschließen. Auf der Reise dahin schrieb er zur Unterhaltung und um seine körperlichen Schmerzen zu lindern, das Lob der Narrheit, dessen erste Idee durch den Namen und die Denkart des Thomas Morus in ihm erregt wurde. Dem Superior von Stein, welcher ihn erinnert hatte, in sein Kloster zurückzugehen, antwortete er, durch die Mönschorden seyen dem Christenthum die größten Uebel zugefügt worden, sie mögen wohl aus frommem Eifer entstanden seyn, aber sie seyen durch ihre Abweichungen von der Strenge der Ordensregeln abscheulich geworden, selbst in den geschätztesten finde man nur kalte Cärimonien, welche mehr Aehnlichkeit mit dem Judenthum, als dem Geiste Christi haben, es sey besser und den Absichten Jesu gemäßer, die christliche Welt als ein Kloster anzusehen. Er hatte von Rom die Erlaubniß erhalten, im geistlichen Kleide außer dem Kloster zu leben, und zuletzt erhielt er gänzliche Dispensation vom Mönchsgelübde. Im Jahr 1518. schrieb er sein christlich-moralisches Handbuch, und bald nachher seinen Unterricht für einen christlichen Fürsten. Nach langem beständigen Hin- und Herreisen machte er 1521. Basel zu seinem festen Wohnsitze. Sein Vaterland floh er wegen der Verfolgungen der Theologen und Mönche. Fast in allen Ländern von Europa hätte er Zuflucht und Versorgung finden können.

nen. Er zog Basel vor, wo er Ruhe, Unabhängigkeit und Freunde suchte und fand, und seine Bücher drucken lassen konnte. Im Jahr 1524. folgten seine Bücher von der Beichte, von der Freiheit, und die erste vollständige Ausgabe seiner Dialogen 1525., seine Schrift vom Gebrauche und Mißbrauche der Zunge 1526., die vom christlichen Ehestande, bald nachher die von der christlichen Wittwe und dem Gebete. Als die Reformation zu Basel ihren Anfang nahm, wollte er nicht daselbst bleiben, sondern nahm seinen Aufenthalt zu Freyburg, wo 1529. und 30. seine Schriften von der Bildung junger Leute zur Tugend, Wissenschaft und angenehmen Sitten, 1533. die von der Vorbereitung zum Tode herauskamen. Im Jahr 1535. kehrte er nach Basel zurück, wo noch in demselbigen Jahre sein Evangelischer Prediger herauskam. In dem darauf folgenden Jahre starb er. Damit ist zugleich Namen und Zeitordnung seiner Schriften angezeigt, welche moralischen oder verwandten Inhalts sind [h]).

Der

h) Die vornehmste Schrift über sein Leben ist immer noch Vie d'Erasme par Mr. *de Burigny*. 2 Voll. Paris 1757. Uebers. Das Leben des Desid. Erasmus v. Rott. Zugleich Beiträge zur Geschichte vieler seiner berühmtesten Zeitgenossen, ein kritisches Verzeichniß seiner Schriften und eine unpartheiische Untersuchung seiner Religionsmeinungen. Mit Berichtigungen und Zusätzen von H. P. C. Henke. 2 Bde. Halle und Helmstädt 1782. Bei dieser Uebersetzung ist auch schon benutzt: The life of Erasmus by *Jortin*. London 1758. Sonst verdient der Artikel im Bayle und *J. A. Fabricius* de religione Erasmi in Opusc. hist. crit. lit. p. 379 - 382. noch verglichen zu werden.

Der Moraliste Erasmus erinnert an seinen Freund und Geistesverwandten Vives, und kann durch Vergleichung mit ihm am besten charakterisirt werden. Beide ehrten die alten Classiker, vorzüglich den Plato, und schöpften aus demselben, aber Erasmus weißt ihnen noch einen höhern Rang an, und findet noch mehr Uebereinstimmung zwischen ihnen und der moralischen Lehre Jesu. Er findet, daß unter allen alten Weltweisen die Platoniker der heiligen Schrift am nächsten kommen [i]), daß ihre allermeisten Grundsätze mit dem Christenthum übereinkommen, und daß selbst ihre Diction sich dem Ausdrucke der heiligen Schrift sehr nähere, und daß man ihre Schriften als ein Hülfsmittel der Schriftauslegung studiren müsse [k]). Folgendes würde Vives gewiß nicht so geschrieben haben: "Ich kann die Schriften des Cicero vom Alter, der Freundschaft, den Pflichten nicht lesen, ohne sie zu küssen und den herrlichen Geist zu verehren, der so himmlische Dinge hervorgebracht hat. Ich wollte lieber, daß Scotus rc. verloren gienge, als ein einziges Buch des Cicero oder Plutarch — denn die Bücher der Alten machen mich weiser, statt daß die Bücher der Scholastiker meine Liebe zur Tugend vermindern und die Lust zu disputiren vermehren. Der größte Theil der Schriften des Cicero über die Philosophie athmet etwas Göttliches, besonders die Abhandlung vom Alter — Wenn ich die Maximen dieser großen Männer lese,

so

i) Enchirid. militis christiani c. 2.

k) Enchir. c. 8. Platonici plerasque sententias habent admodum consentaneas nostrae religioni eorumque dictionis genus propius accedit ad sermonem sacrae scripturae — Horum igitur comentationes te malo evolvere, utpote qui non ad scholasticam concertationem, sed ad bonam mentem te instituam —

so kann ich mich nicht enthalten, zu sagen: Heiliger Sokrates, bitte für uns! Ich ahne, daß die Seelen des Horaz und Virgil seelig sind [l]). Ich kann den Cicero nicht lesen, ohne gerührt zu werden, und ich glaube, daß in einem Gemüthe, welches solche Gedanken hervorgebracht hat, etwas Göttliches sey — Ich wünschte ihn gerne im Himmel glücklich zu machen [m]). Was ist Christi Philosophie anders als eine Wiederherstellung der ursprünglich gut geschaffenen menschlichen Natur? Dieser ist sie ganz angemessen, und dadurch gewinnt sie Einfluß auf die Gemüther. Eben deswegen findet man auch so vieles in den Büchern der Heiden, was mit dem Christenthum übereinstimmt, obgleich niemand vollkommener und kräftiger gelehrt hat, als Jesus [n]). Man darf nur die oben angeführten Gedanken des Vives vergleichen, um einzusehen, daß er dem Christenthum weit entscheidendere Vorzüge beilegte. Erasmus kam daher auch in seinen christlich-moralischen Büchern dem Geiste und Geschmacke der alten Classiker näher, und machte in denselben einen Gebrauch vom griechischen Alterthum und Mythologie, wie Vives nie gethan hat. Deswegen beschuldigte ihn auch Luther mehrmals, er sey ein Unchrist, und wolle das Heidenthum wiederherstellen [o]).

Eras-

l) Colloq. p. 145.

m) Dedication vor der Ausgabe der Quaestion. Tusculanar.

n) Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam p. 141. Opp. T. V. So sagt er auch Enchir. c. 8.: die Schriftwahrheit sey hinreichend erwiesen und *aequitati naturae consentanea.*

o) Burigny II. 126 f. deutsch.

Erasmus ist ein Moraliste, welcher mehr Welt- und Menschenkenntniß besitzt, welcher mit spottendem Witze oder in bitteren Sarkasmen die Thorheiten und Laster seines Zeitalters züchtigt, und darin seine moralischen Grundsätze fast glücklicher ausdrückt, als in seinen eigentlich moralischen Schriften, und in dessen moralischen Theorieen, wie in seinem Charakter, zuweilen etwas Politisches, Zweideutiges und Unbestimmtes hervorblickt. Vives ist ernster, speculativer, bestimmter, gründlicher und offener in der Theorie, und würde, wenn er auch das Talent dazu gehabt hätte, doch nie so lustig, ohne Unterscheidung und Schonung, am wenigsten in einem für Knaben bestimmten Buche, gespottet haben, wie Erasmus in seinen Colloquien und anderswo thut.

Erasmus, als gelehrter, gründlicher und verdienstvoller Exegete, macht in der Moral öfterer von der Exegese Gebrauch, läßt sich mehr in Untersuchungen über einzelne moralische Schriftstellen ein, forscht dem exegetischen Grunde der moralischen Dogmen eher nach, als Vives, und stellt selbst gewisse Grundsätze darüber auf, wie die heilige Schrift als Erkenntnißquelle der Moral gebraucht werden müsse. Dahin gehört der Grundsatz, daß man nicht Alles in der Schrift eigentlich und buchstäblich nehmen dürfe, weil sonst manches Sittlichschädliche herauskommen würde, daß man vielmehr Vieles allegorisch und mystisch erklären müsse. Diese Erklärungsart hatte Erasmus aus seinen Platonikern und Kirchenvätern, besonders dem Origenes, gelernt, und dehnte sie selbst auf historische Stellen aus, wo vernünftiger Weise an dieselbige nicht gedacht

dacht werden kann [p]). Damit ist der Grundsatz verwandt, daß man nicht Alles, was in der Schrift vorkomme, nachahmen müsse, daß Einiges allegorisch zu erklären sey, von Anderm aber geurtheilt werden müsse, es sey bloß den Juden erlaubt gewesen, den Christen aber verboten [q]). Noch kommen die Vorschriften hinzu, daß man die Pflichten der Christen am meisten aus den Evangelien, und nicht nur aus den Lehren, sondern auch aus dem Leben Jesu ableiten müsse, wobei Erasmus besonders auch auf die Accommodation Jesu nach den Juden aufmerksam macht [r]).

Eine gewisse Gleichgültigkeit in Ansehung bestimmter Dogmen des Christenthums läßt sich in den Schriften des Erasmus kaum verkennen, er bestreitet bloß theoretischen Irrthum in der Religion selten oder mit Mäßigung, und beschäftigt sich nicht leicht

p) Enchirid. c. 8. In litteris sacris insunt multa absurda in speciem et quae summa cute intellecta moribus officiant, veluti latrocinium David, adulterium homicidio emptum, Samson perdite amans, furtivus filiarum cum Loth concubitus et id genus alia mille. Proinde ubique contempta carne scripturae, maxime V. T. spiritum mysticum rimari conveniet. Ratio perveniendi ad theologiam p. 77.

q) Institutio principis christ. c. 2. Praemonendus est princeps, ut nec ea, quae in sacris voluminibus legerit, continuo putet imitanda. Discat Hebraeorum pugnas et caedes, immanitatem in hostes ad allegoriam esse vocanda, alioquin pestiferam esse horum lectionem. Longe aliud permissum pro ratione temporis illi populo, aliud traditum coelesti populo christianorum —

r) Ratio s. method. theol. p. 105.

leicht damit, das Dogma aufzustellen und zu vertheidigen. Desto lebhafter bestreitet er moralisch-schädliche Irrthümer, desto wärmer vertheidigt er moralische Wahrheit, und desto mehr sieht er das Christenthum überhaupt von der moralischen Seite an. In seiner Anweisung zum Studium der Theologie dringt er darauf, daß dem jungen Theologen ein kurzer Inbegriff der christlichen Religionslehren vorgetragen werde, damit er das Ganze auf ein gewisses bestimmtes Ziel zurückführen lerne. Er selbst liefert daselbst das Wesentliche eines solchen Inbegriffs, und was ist es? durchaus moralisch. Jesus wollte ein neues Volk Gottes auf der Erde errichten, das auf das Himmlische, nicht auf das Irdische sein Vertrauen setzen, nach einer höheren Glückseligkeit streben, das, was der große Haufen bewundert, geringschätzen, den Tod aus Sehnsucht nach der Unsterblichkeit wünschenswerth finden sollte. Diese Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden ist ihm das Neue im Christenthum, und darauf schreitet er sogleich dazu fort, die Vorschriften und moralischen Aeußerungen Jesu unter gewisse Classen zu bringen. 1) Bestimmte und strenge Verbote: Streit, Neid, Ehrsucht, Habsucht, Rachsucht, Argwohn, Verläumdung. 2) Bestimmte Gebote: Menschenliebe, Versöhnlichkeit, Kreuztragen, Sanftmuth, Glauben, Wohlthätigkeit. 3) Räthe, wo er bloß empfiehlt, nicht fordert, denjenigen, welche sie befolgen, Belohnungen verheißt, denjenigen aber, welche es nicht thun, keine Strafen droht. Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen, vielleicht auch jenes: Willt du vollkommen seyn, so verkaufe alle deine Habe

und

und gieb sie den Armen, wiewohl dieß alle Christen anzugehen scheint, weil jeder bereit seyn muß, dasselbige zu thun, sobald es die Ehre Jesu erfordert. 4) Einiges verwirft Jesus als etwas seiner Unwürdiges, wie z. E. wenn ihm angetragen wird, eine Erbschaft zu theilen. 5) Einiges betrachtet er als gleichgültig oder ihn nicht angehend, wie z. E. wenn er frägt, wessen die Inschrift einer Münze sey, oder wenn er die Ehebrecherin nicht verurtheilt oder losspricht. Das ganze Wesen des Christenthums setzt er mehr in die Empfindung, als in Syllogismen; es ist mehr ein Leben, als ein Untersuchen und Streiten, mehr ein Anhauch, als Gelehrsamkeit, mehr eine moralische Umwandlung, als Vernunft [s]).

Wie Erasmus philosophische, insbesondere Platonische Moral mit moralischen Lehren des Christenthums verband, mögen einige Beispiele zeigen. Unser König, die Vernunft, kann zwar unterdrückt, aber wegen des göttlichen Gesetzes, welches in sie gegraben ist, nicht verdorben werden, ohne daß sie dagegen protestire. Wo sie in dem Menschen herrscht, wird nichts Böses und Unordentliches geschehen, sondern überall Ordnung und Ruhe herrschen. — Es giebt nur Einen Weg zur Seeligkeit: einmal, daß du dich selbst kennst, und dann, daß du nichts aus Affect, sondern alles nach Ver-

s) Ratio theol. p. 141. Philosophia christiana in affectibus sita verius, quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio.

Vernunftgrundsätzen thust. — Siehst du auf deine Kräfte, so ist nichts schwerer, als das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen, siehst du auf Gottes Hülfe, so ist nichts leichter. Fasse du nur mit großer Seele eines vollkommenen Lebens Entschluß, und führe ihn mit Kraft aus. Das menschliche Gemüth hat sich nie etwas mit Nachdruck geboten, was es nicht ausgeführt hätte. Ein großer Theil des Christenthums ist, von ganzem Herzen Christ werden zu wollen [t]). Was die Philosophen Vernunft nennen, das nennt die Schrift bald Geist, bald inneren Menschen, bald Gesetz des Gemüths, was jene Affect nennen, nennt diese Fleisch, Körper, äußerer Mensch, Gesetz der Glieder [u]). Der Geist begehrt das Gute, die Seele wankt zwischen dem Guten und Bösen. In den Geist hat Gott aus seinem Urbilde das ewige Gesetz des Guten geschrieben [v]). Nur Christus sey deines Lebens höchster Zweck. Glaube aber nicht, daß Christus ein leeres Wort sey, er ist nichts anders, als Liebe, Einfalt, Geduld, Reinheit, kurz was er gelehrt hat. Wer nur nach Tugend strebt, strebt nach Christus. Strebe sogleich nach dem Höchsten, nach dem Ewigen, nach dem an sich Guten; kannst du das nicht sogleich, so strebe wenigstens vorerst nach einer politischen Tugend [w]). Erasmus ahnete überhaupt auch in dem Historischen des Christenthums Ideen.

Seine

t) Enchir. c. 5.

u) l. c. c. 6.

v) l. c. c. 7.

w) l. c. c. 8.

Seine vornehmste moralische Schrift ist unstreitig das Handbuch eines christlichen Soldaten. Die Leser müssen jetzt noch etwas genauer mit demselbigen bekannt gemacht werden, und dieß wird zugleich Veranlassung geben, ihn überhaupt als Moralisten noch genauer kennen zu lernen. Bey dem Titel dachte er an die Stelle im Buche Hiob 7, 1. Er wollte den Christen in beständigem Kampfe mit dem Bösen, mit den Anlockungen zur Sünde, und mit den Mühseligkeiten des Lebens darstellen, und ihm für seine irdische Wanderschaft Regeln des Verhaltens auf den Weg geben. Das Buch ist eben nicht vollständig, systematisch, methodisch, und erschöpfend. Nachdem Erasmus gelehrt hat, daß man gegen das Böse beständig auf seiner Hut seyn müsse, aber bei eigener Anstrengung seiner Kräfte gewiß auf Gottes Beistand und den Sieg rechnen dürfe, und nachdem er von den Waffen des Christen, dem Gebete und der Wissenschaft heiliger Wahrheiten, von der Weisheit, besonders der Selbstkenntniß, und der Vernunft, als der zum Gebieten im Menschen bestimmten Kraft geredet hat [x]), so eilt er zu einer Reihe von Tugendregeln fort, welche er am weitesten ausführt [y]), und schließt mit einigen Kapiteln von Keuschheit, Geiz, Ehrsucht, Hochmuth, Zorn und Rachbegierde [z]). Es ist übrigens ein treffliches moralisches Buch, es ist christliche Moral, im Geiste der Classiker geschrieben. Es ist kein Andachts- und Erbauungsbuch, wie Viele gesagt und es als solches getadelt

x) c. 1 - 7.

y) c. 8.

z) c. 9 - 13.

tadelt haben. Es ist ein mit Wärme, ja mit einer gewissen Begeisterung geschriebenes Buch, bestimmt für gebildetere Menschen, und zur Verbesserung der Sitten und der verderblichen Meinungen des Zeitalters. In vielen Stellen ist eine offenbare Kritik der herrschenden Moral und Denkweise. Da wird die abergläubische Verehrung der Heiligen bestritten und mit der Gewohnheit der Heiden verglichen, dem Herkules den zehnten Theil ihrer Güter, oder dem Aesculapius einen Hahn zu geloben, oder dem Neptun einen Ochsen zu schlachten, um von diesen Göttern Vortheile zu erhalten. Er will es zugeben, daß den Schwachen diese Art von Frömmigkeit zugestanden werde, nur will er, daß sie auf Christenthum und auf ein christliches Leben, nicht aber auf zeitliche Vortheile bezogen werde, daß nicht das Mittel zum Zwecke gemacht werde, und wünscht, daß diese Stütze für Schwache gänzlich möchte entbehrt werden können [a]). Eben so erklärt er sich hier über den Werth der kirchlichen Cärimonien überhaupt. Er will sie gar nicht verwerfen, besonders diejenigen nicht, welche die kirchliche Autorität bestätiget hat. Er gesteht zu, daß sie oft Zeichen oder Hülfsmittel der Frömmigkeit sind, daß sie

a) cap. 8. n. 4. wo es unter andern heißt: Laudabo, quod a Rocho suam petant incolumem vitam, si eam consecrent Christo. Magis autem laudabo, si nihil aliud orent, quam ut cum odio vitiorum augeatur amor virtutum — Tolero infirmitatem, sed cum Paulo viam demonstro excellentiorem — Anderswo stellt er die Anrufung der Heiligen als eine alte Gewohnheit und als Ausdruck eines religiösen Affects vor; sagt übrigens ausdrücklich, daß sie nicht in der Schrift gelehrt werde. De amabili ecclesiae concord. p. 501. Modus orandi p. 1116. Opp. V.

sie für die Kinder in Christus nothwendig sind, bis sie heranwachsen und vollkommene Männer werden, er will selbst, daß sie von den vollkommneren Christen nicht verachtet werden, damit nicht die Schwachen geärgert werden [b]). Mancher strafende Blick fällt auf die verderbten Sitten und Meinungen des Zeitalters, manche warnende Schilderung fließt mit ein. Die Heiden waren besser, als die jetzt lebenden Christen. Ihr Glauben taugt nicht, und auch mit ihrem Glauben stimmen ihre Sitten nicht überein. Wenn einer rechtschaffen ist, so wird er wie ein Esel unter den Affen zur Schau und zum Gelächter, er wird für unklug, stumpf, heuchlerisch, unerfahren, melancholisch, ja kaum für einen Menschen gehalten. Die Christen ehren und befolgen jetzt die Lehre Jesu so, daß die große Menge nichts für schwächer, niedriger und verwerflicher hält, als wahrhaft und von ganzem Herzen Christ zu seyn [c]). Viele sagen bei solchen Vorschriften Jesu, wie die Feindesliebe: das hat er nicht **mir**, sondern den **Aposteln**, den **Vollkommenen** gesagt. — Lastern hat man den Namen von Tugenden beigelegt, die Menschen sind scharfsinnig und erfinderisch in der Vertheidigung ihrer Laster, und träge in ihrer

b) l. c. n. 5. Vergl. Ratio theol. p 113. Laudo ritus, quibus chorus ecclesiasticus peragit sua mysteria. repraesentant aliquid et addunt majestatem cultui divino, quamquam in his quoque modus esse debet Non probo vero, quod humanis constitutionibus tota paene christianorum vita cerimoniis oneratur, quod his nimium tribuitur, pietati minimum, quod his freti simplices studium verae religionis negligunt, quod ob has magnis tragoediis scinditur tranquillitas christiani corporis —

c) Enchir. c. 8. n. 6.

ihrer Besserung geworden, sie haben gelernt, ihre unsittlichen Meinungen durch das Ansehen der heiligen Schriften zu nähren und zu unterstützen. Den Namen der Bischöfe und Päbste hat man die Bedeutung von Macht und Herrschaft beigelegt, und die Theologen schämen sich nicht, sich die Herren der Laien nennen zu lassen, da doch Jesus seinen Aposteln beides untersagt hat. Apostel, Pastor, Bischof sind Namen des Amts, nicht der Oberherrschaft. Papst, Abbt sind Namen der Liebe, nicht der Macht [d]). Dieses Buch verurtheilte die Sorbonne zu Paris, und das Parlement ließ es verbrennen. Es fand aber unzählige Leser und wurde in viele Sprachen übersetzt.

Nach demselben möchte die Moral für Fürsten [e]) sein wichtigstes moralisches Buch seyn. Es wurde das Handbuch vieler Fürsten, und fand einen ausgebreiteten Beifall. Viel ist aus den Classikern genommen, aber es ist mit christlicher Moral durchdrungen. Nichts wird dem Fürsten dringender empfohlen, als daß er sich mit den Lehren des Christenthums vertraut mache, sie aus ihren ersten Urkunden schöpfe, und eine durchaus christliche Gesinnung annehme. Er soll nie vergessen, daß er auch die besten heidnischen Fürsten eben so weit übertreffen müsse, als ein Christ einen Heiden übertreffen soll. Er soll nicht glauben, daß das Christenthum nur in Cärimonien und kirchlichen Constitutionen bestehe, daß schon der ein Christ sey, welcher getauft sey und

d) A. a. O.

e) Institutio principis christiani. Opp. IV. 562-611. Damit ist die Uebersetzung einer Abhandlung des Isokrates de institutione principis p. 611-616. verbunden.

und dem Gottesdienste beiwohne, sondern sich überzeugt halten, daß nur der, welcher Christum mit innigster Empfindung umfaßt und durch Rechtschaffenheit wieder giebt, den Namen eines Christen verdiene. Wenn er von seinen Unterthanen verlange, daß sie seine Gesetze kennen lernen und beobachten, so soll er noch weit mehr von sich selbst fordern, die Gesetze Christi zu wissen und zu befolgen. Er solle nicht glauben, daß er sich um Christum verdient mache, wenn er eine Flotte wider die Türken ausrüste, ein Tempelchen oder Klösterchen baue, am besten könne er sich Gottes Wohlgefallen erwerben, wenn er seinem Volke einen guten Fürsten darstelle. Er solle sich hüten, alle Beyspiele, welche in der Schrift angeführt werden, sogleich nachzuahmen, manche seyen allegorisch zu erklären, manche seyen den Vorschriften des Christenthums zuwider. Dieses sey auch ganz wider den Krieg und wolle einen allgemeinen Frieden herbeiführen [f]).

Ueber die Ehe hat Erasmus ein sehr vernünftiges und ächt christliches Buch geliefert [g]). Die Ehe zwischen alten, unfruchtbaren Personen erkennt er nicht als eine wahre Ehe an. In der Ehe als einem Sakramente erkennt er etwas über die Virginität, welche übrigens zur Würde der Engel erhebe, erhabenes an, leugnet übrigens, daß die Alten sie als ein mit einer besondern Gnade verbundenes Sacrament betrachtet haben. Von einer getrenn-

f) Instit. princ. cap. I. 2. II.

g) Christiani matrimonii institutio. Opp. V. 615-723.

getrennten Ehe sagt er, daß sie nie eine wahre Ehe gewesen sey [h]).

Bei der Ohrenbeichte begnügt er sich, ihren Nutzen und Schaden ins Licht zu setzen [i]). Sie demüthigt den Sünder, unterrichtet und tröstet ihn, lehrt ihn über seine Sünden nachdenken, verhindert den Rückfall. Sie schadet aber durch der Menschen Bosheit, indem sie die Beichtväter zum Stolz führt, zur Verführung der Beichtkinder und zur Verrathung von Geheimnissen Gelegenheit gibt, angewöhnt, ohne Schaam von seinen Sünden zu reden, und zu dem Irrthum leitet, daß die Beichte hinreichend zur Vergebung der Sünden sey. Als Gesetz des Christenthums erkennt er sie eben so wenig an, als das Fasten [i]), welchem er übrigens den Werth eines Mittels zu höhern Zwecken nicht abspricht.

Die Wiedererweckung des Platonismus, welcher es vornehmlich war, der der Welt moralisch-christliche Schriftsteller von der bisher beschriebenen Art schenkte, hat auch zur Beförderung und Belebung der mystischen Moral beigetragen, wiewohl es die meisten Mystiker nicht Wort haben wollen. Dieser Gegenstand bleibt aber einem besondern Abschnitte vorbehalten.

Mit der Wiederherstellung des Studiums der alten Classiker geschah es auch, daß viele die Philosophie des Aristoteles wiederum aus ihrer ursprüng-

h) Er erklärte sich übrigens über Ehe und Cölibat ungleich. S. Burigny I. 371 f.

i) Exomolegesis seu modus confitendi. Opp. V. 145 sqq.

k) Epist. 91. L. 19. ep. 43. L. 31.

sprünglichen Quelle schöpften, sie zu ihrer ersten Lauterkeit zurückzuführen und von den Zusätzen und Entstellungen zu befreien strebten, welche sie unter den Händen der Araber und Scholastiker erhalten hatte. Sie kämpften also wider die Scholastiker, und wollten eine reinere Aristotelische Philosophie geltend machen und in andern Wissenschaften angewandt wissen. Man kann aber nicht sagen, daß dieß auf die christliche Moral viel Einfluß gehabt habe. Entweder hielt man den Aristoteles von ihr entfernt, oder zog es vor, vom scholastischen Aristoteles in ihr Gebrauch zu machen, worüber diese Geschichte in der Folge Auskunft geben wird. Hier aber kann sie noch eine Bemerkung nicht vorübergehen.

Des alten Römischen Rechts Kenntniß und Gebrauch hatte fast niemals ganz und überall aufgehört. Seit dem zwölften Jahrhundert wurde es wieder auf der Universität Bologna öffentlich gelehrt, erhielt immer mehr Ansehen und Einfluß, und wurde mit großer Gelehrsamkeit und Anstrengung des Geistes bearbeitet. Durch die Flucht der Griechen nach Italien kam es zu neuen Quellen und Hülfsmitteln. Man bemerkt gewöhnlich nicht, wie sehr dieses Studium überhaupt den Geist bildete und in Thätigkeit versetzte, und wie sehr es schon vor der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften anfieng, die Wissenschaft wieder zu beleben. Die Römische Rechtswissenschaft war übend für Verstand, Vernunft und Urtheilskraft, und bildend für den Geschmack. Sie lehrte auf Principien zurückgehen, gewöhnte an Präcision, Nettigkeit und Klarheit, und stellte ein Muster des

Stils dar. Sie beförderte das Studium der Moral, mit welcher sie nahe verwandt war und beständig in Berührung kam, ja sie enthielt meistentheils Lehren, welche auch Gegenstände der moralischen Reflexion sind. Dieß muß in der That als eine von den Ursachen betrachtet werden, warum jetzt wiederum mehrere und bessere Moralisten aufstanden, als lange vorher. Sie gewann selbst Einfluß auf die christliche Moral, welche damals mit der philosophischen verglichen und verbunden zu werden pflegte. Auch waren Männer, wie Vives und Petrarcha, im Römischen Rechte sehr wohl erfahren, und jener hatte selbst die juristische Doctorwürde in England erhalten. Freilich widersetzten sich die Päbste sammt ihren Waffenträgern der Ausbreitung dieses Rechts, und stellten ihm das kanonische entgegen, allein dieß konnte seinen Einfluß nicht aufheben, und selbst das kanonische Recht nahm gewisse Principien aus dem Römischen auf. Selbst die Kanonisten mußten sich, wenn es auch bloß des Streits wegen gewesen wäre, mit demselben bekannt machen, und wenn sie es auch nicht als öffentliches Recht geltend wissen wollten, so konnte es doch lehrreich und bildend für sie seyn. Dazu kam, daß es in manchen Stücken mit dem kanonischen Recht gar nicht im Widerspruch stand, und daß vieles aus demselben nach der Absicht der Hierarchen auch öffentlich gelten konnte und sollte, nur nicht als Römisches Recht, sondern weil daselbige kanonisches Recht war.

Zweites Kapitel.

Von der kirchlichen, scholastischen, casuistischen und mönchischen Moral.

Die Moral der herrschenden Kirche war schon seit langer Zeit ausgebildet und festgesetzt, und so trat sie in die Periode ein, in welcher wir begriffen sind. Es kam nichts Neues von Bedeutung hinzu, und in dem Alten wurde keine Veränderung vorgenommen, so viele Männer, ja ganze Gesellschaften es auch gab, welche das alte Gebäude bestürmten und eine gänzliche Verbesserung in demselben vorgenommen wissen wollten. Neben der heiligen Schrift, und selbst mit allmähliger Unterdrückung ihres Gebrauchs und ihres wahren Sinns, hatten sich nach und nach noch viele andere Quellen der moralischen Erkenntniß für die Christen geöffnet, welche der ersten reinen Quelle nicht nur gleichgesetzt, sondern oft vorgezogen wurden. So wie in Dogmen, also wurde auch in moralischen Lehren eine Tradition geltend, deren erste Quelle man bald eben da suchte, wo die Lehren der heiligen Schrift selbst ursprünglich hergeflossen waren, nämlich im Munde Jesu und der Apostel selbst, und in der Eingebung des heiligen Geistes. Sie bestand aus den Bestimmungen und Aussprüchen von Kirchenvätern, Kirchenversammlungen und Päbsten. So entstand ein Ganzes von Sitten- und Lebenslehre, welches man zwar in histori-

scher Rücksicht durch alle aufgewandte Kunst und Mühe in keine innere Harmonie bringen konnte, welches aber allerdings, so wie es in der Denkart und Praxis der Zeitgenossen vorhanden war, ein ziemlich consequentes und systematisches Ganzes ausmachte, und welchem die Scholastiker durch ihre Philosopheme zu Hülfe kamen. Was der Pabst durchsetzte und bestimmte, muß allerdings von dem, was die Kirche auf ihren Synoden festsetzte und was allgemein angenommen wurde, unterschieden werden, es wurde selbst zum Theil immer von einem ansehnlichen Theile der Kirche widersprochen und bestritten. Allein einmal bestand es doch großentheils nur in Bestätigung von Beschlüssen der Synoden, und dann gelangte der Pabst nach und nach zu einem gesetzgebenden Ansehen, welches fast allgemein anerkannt wurde. Ihm und in ihm der allgemeinen Kirche zu gehorchen, wurde selbst für Pflicht und Religion gehalten, er selbst wurde nicht nur für eine Quelle, sondern für einen Theil der Sittenlehre gehalten. Er band und löste, durch Gebot, Verbot und Erlaubniß. Er legte die Vorschriften der Bibel nicht nur untrüglich aus, sondern gab auch, als der gleichsam stets fortlebende und sich wiedererneuernde Apostel Petrus, auf welchen Jesus seine Kirche gegründet hatte, neue Vorschriften, und selbst der heiligen Schrift Ansehen und Gültigkeit beruhte auf seinem und der durch ihn redenden allgemeinen Kirche Ausspruch. So entstand eine aus Schrift und Traditionen zusammengesetzte christliche Moral, welche selbst kein geschlossenes und vollendetes Ganze ausmachte, und durch die lebendigen Organe des göttlichen Willens stets neue Zusätze erhalten konnte. Es war eben

nicht

nicht zu tadeln, daß man nicht bloß bei dem stehen blieb, was Moralisches in der Schrift ausdrücklich enthalten war, sondern daß man es zu erweitern, zu entwickeln, zu vermehren, anzuwenden strebte, daß man in der Sage des christlichen Alterthums Spuren von moralischen Belehrungen Jesu und der Apostel suchte, und in den Schriften der alten Väter nachforschte, ob nicht auch auf anderem Wege, als durch die Schriften des Neuen Testaments, sich Kunde von den Vorschriften Jesu und der Apostel erhalten hätte, daß endlich die Vorsteher der Kirche zuweilen zusammentraten und in Versammlungen nach reifer gemeinschaftlicher Ueberlegung den Christen, welche auch nur von ihnen solche Belehrungen erwarteten und empfangen konnten, im Namen des Himmels, von welchem alles Licht kommt, Verordnungen bekannt machten, wo entweder die Bibel nicht ausdrücklich gesprochen hatte, oder wo ihre Aussprüche vergessen oder übersehen oder mißverstanden worden waren, oder wo sie auf gewisse besondere Fälle anzuwenden waren, und daß sie selbst diese ihre Verordnungen für christliche Moral ausgaben. Es konnten auch Fälle eintreten, wo selbst das oberste Haupt der Kirche allein mit Recht und aus Pflicht auf diese Weise und in diesem Geiste verordnen und entscheiden, und dadurch das, was es in der Idee war, trefflich ausdrücken konnte. Allein so kam es nicht oder selten, und die christliche Moral wurde auf eine Art erweitert, daß sie entstellt und verderbt wurde, und sie selbst verloren gegangen wäre, wenn es anders möglich gewesen wäre, diesen in die Welt gepflanzten göttlichen Keim wieder auszurotten und die Fäden zu zerreißen, durch wel-

che sich die moralische Natur des Menschen auch an dasjenige anknüpft, was sie unterdrücken zu wollen scheint.

Das Mehrere, was man zu der christlichen Moral hinzusetzte, bestand meistentheils in Gebräuchen und Cärimonien, in Handlungen, welche den Glanz und Reichthum der Kirche erhöhten, in Pflichten gegen die Vorsteher der Kirche, durch welche ihre Macht erweitert werden sollte. Diesen Dingen wurde ein innerer sittlicher Werth und ein gleicher, wenn nicht höherer, Rang mit den Vorschriften Jesu selbst beigelegt. Es wurde ausdrücklich festgesetzt, daß gewisse Werke schon an sich selbst, ohne alle Rücksicht auf den Sinn und die Absicht des Wirkenden, gut und Gott wohlgefällig seyen. Willkühr, Nebenabsicht und Mißverständniß trat bei den Machthabern der Kirche an die Stelle der vernünftigen und gewissenhaften Ueberlegung und Entscheidung. Schon ihr Stand schien ihnen eine Fähigkeit, Gesetzgeber der Kirche zu seyn, in sich zu schließen, und nicht sowohl die Untersuchung des inneren Grundes der Gesetze, als vielmehr das, daß sie, die geistlichen Herren, sich versammelt und ihre Stimmen abgegeben hatten, war entscheidend in ihrer Gesetzgebung. Mit Willkühr erfanden sie neue Sünden und Tugenden, brachten beide in gewisse Classen, maßen ihre Grade fast geometrisch ab. Sie maaßten sich das Recht an, von gewissen Pflichten, und von Gesetzen, welche sie selbst gegeben hatten, zu dispensiren. Sie wollten bestimmen, welche Sünden verzeihlich seyen, und welche nothwendig einer

kirch-

kirchlichen oder auch zukünftigen Strafe in der andern Welt unterworfen seyen, und auch über diese Strafen wollten sie disponiren, sie verwandeln, mildern, aufheben, und durch gute Werke ersetzen. Zu den verzeihlichen Sünden rechneten sie oft gerade diejenigen, welche nach den Grundsätzen der christlichen Sittenlehre die größten waren. Sie wollten fremde Verdienste übertragen und zurechnen. Sie schrieben auch die moralischen Gesetze als Rechtsgesetze vor, und vermischten das Moralische und Juridische, beides ohngefähr so, wie einst im Mosaischen Gesetzbuche geschehen war. So wurde freilich die reine Moral Jesu und der Vernunft in ihren Grundwahrheiten erschüttert, verlor ihren inneren Zusammenhang und ihre Bestimmtheit, und hörte auf, ein Gegenstand reiner Ansicht und freien Nachdenkens zu seyn. Nach und nach entstand ein Körper des kanonischen Rechts, welcher als öffentliches kirchliches Gesetzbuch geltend wurde. Der Anfang seiner Entstehung fällt in die Mitte des zwölften Jahrhunderts zurück, und seine Vollendung gegen das Ende des funfzehnten. Die Hauptsache war schon vor dem Anfang unserer Periode geschehen. Auch in dieser Sammlung offenbart sich dasselbige, was vorher von der kirchlichen Moral gesagt worden ist, ja man findet diese fast ganz und gar darin. Das Moralische ist fragmentarisch unter das Juristische gemischt, und ist selbst unter Form einer Rechtslehre vorgetragen, welche die Priester den Laien aus höherer Autorität auflegen. Das Vornehmste findet sich in Gratian's Decret. Da findet man viele praktische und moralische Bestimmungen. Da werden die Begriffe des

Rechts und der Pflicht bestimmt, die Lehren vom Willen, von der Schuld, von der moralischen Schwäche, von Sünde, Tugend, Liebe, Glauben, Buße und Reue, Eidschwur, Ehe untersucht. Da werden viele casuistische Fälle gelöst. Manches ist auch in moralischer Rücksicht lobenswürdig. Ueber Buße, Liebe und Glauben findet sich viel Vortreffliches. Hie und da tritt selbst das Moralische aus dem Gebiete des Juristischen, das Allgemeine und Natürliche aus dem Gebiete des Willkührlichen und Positiven hervor. Der erstaunende Eifer, mit welchem dieß kanonische Recht studiert, gelehrt, bearbeitet, ausgebreitet wurde, und welcher selbst zur Vernachlässigung anderer theologischen Wissenschaften führte, ließ doch das Studium der Moral nicht ganz untergehen, weil sich in diesem Rechte selbst viel Moral fand. Wenn sie auch daselbst verunstaltet war, und sich nicht frei auf ihrem eigenen Gebiete bewegen konnte, so war doch moralischer Stoff hier vorhanden, an welchem der menschliche Geist sich gleichfalls übte, so konnte es doch früher oder später geschehen, daß das Reinmoralische von dem Uebrigen abgesondert wurde, und so gab es selbst schon im funfzehnten Jahrhundert Männer, welche diese Sonderung vornahmen, und zwischen den Vorschriften des kanonischen Rechts und des Evangeliums wohl zu unterscheiden wußten. Solche Stimmen ließen sich selbst öffentlich auf der Synode zu Costnitz hören [1]).

Diese

1) Marheinecke in der Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhunderten I. Theil. Nürnberg u. Sulzbach 1806. handelt S. 38–86.

Diese Synode ist auch die einzige, welche aus dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert in einer Geschichte der Moral, wie diese, Aufmerksamkeit verdient. Provinzialsynoden, Synodalbeschlüsse, welche die Disciplin, die herrschenden Laster, die Vergehungen gegen die Kirchenregeln, die kirchlichen Rechte, selbst die Pflichten der Laien und Geistlichen betreffen, gehören nicht in eine Geschichte der christlichen Moral, als Gegenstand der Wissenschaft und Gelehrsamkeit, sondern nur in eine Geschichte der Moralität, der moralischen Vorstellungen, und zum Theil der kirchlichen Verfassungen unter den Christen. Was die Synoden über das Moralische bestimmen und in einer Geschichte der Wissenschaft Aufmerksamkeit verdienen möchte, das kömmt eher unter demjenigen vor, was die Synoden in Glaubenssachen, was sie über Dogmen bestimmen: denn dahin rechneten sie in der That auch das, was zur allgemeinen Moral, und nicht bloß zur Disciplin, gehörte. Die Moral war ihnen ein Theil des katholischen Glaubens, und nur in so fern wollten sie etwas über dieselbige bestimmen, und zwar bestimmten sie es meistentheils nur aus schon vorhandenen

86. 211–248. ausführlich von der Moral der katholischen Kirche und des kanonischen Rechts. Für meinen Zweck ist das oben Gegebene hinreichend, weil die katholische Kirchenmoral schon vor der Periode, mit welcher ich anfange, vollkommen ausgebildet war, und weil ich mich hier nicht sowohl mit demjenigen, was die Kirche öffentlich und in der Praxis geltend machte, auch nicht mit der Volksmoral, als vielmehr mit den wissenschaftlichen und literarischen Bestrebungen im Gebiete der christlichen Moral beschäftige.

denen Traditionen [m]). Man findet aber auch in so fern nichts Bedeutendes in dieser Periode als auf der Synode zu Costniz. Daß hier ein frommer und rechtschaffener Mann als Ketzer zum Tode verurtheilt wurde, und daß selbst Männer, welche ihrem Zeitalter an religiösen Einsichten weit überlegen waren und auf eine durchgreifende Reformation der Kirche drangen, dazu ihre Stimme gaben, daß ein ausdrückliches Decret darüber gegeben wurde, wie kein einziges sicheres Geleit, das irgend ein Landesfürst einem Ketzer gebe, ihn von der Strafe der geistlichen Obern und Vorsteher der Kirche befreien könne, und wie man einem Ketzer nach allen göttlichen und menschlichen Rechten Treu und Glauben weder halten könne, noch solle, ohne dem katholischen Glauben Abbruch zu thun [n]) — dieß bezeichnet bloß den Geist des Zeitalters und den gemeinen Glauben, daß Ketzerei das größte Verbrechen sey. Schon mehr Aufmerksamkeit verdient es hier, wenn unter den häufigen Reden über die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern auch eine vorkommt, in welcher ein Professor der Theologie von der Universität Cölln spricht: "Heut zu Tag erhebt man die positiven Gesetze, das kanonische Recht, die Decretalen und die Constitutionen der Päbste über das Gesetz Gottes und die Gebote Jesu, man thut es selbst auf dieser Synode, wo unsere Prälaten sich mehr aus der Autorität der Clementinen als des Dekalogus machen. Sie achten mehr darauf, ob der Canzleistil gut beobachtet worden ist, als darauf, ob man

Sätze

m) Vergl. Marheinecke a. a. O. S. 148 ff.

n) *Van der Hardt* Concil Constant. T. IV. p. 521. *Labbé* Concil. T. XVI. p. 291. 301.

Sätze wider den Glauben und die Moral des Evangeliums behauptet hat" o). Dieser Redner erläutert seinen Satz, daß die heilige Schrift die Richtschnur sey, nach welcher alle menschliche Gesetze geprüft werden müssen, und daß ohne sie die wichtigsten Fragen unrecht entschieden und oft die heiligsten Absichten unausgeführt bleiben müßten, durch ein Beispiel, welches treffend genug war. "Wie wäre es möglich gewesen, sagte er, die Synode zu Costniz zusammen zu berufen oder einen Pabst abzusetzen, wenn man genöthigt gewesen wäre, die Regeln des neuen Rechts zu befolgen? Dieß giebt ja niemand die Gewalt, allgemeine Synoden zusammen zu berufen, als den Päbsten, und stellt es als einen Hauptgrundsatz auf, daß man nie berechtigt sey, einen Pabst zu richten, ausgenommen im Fall der Ketzerei." Noch weit wichtiger aber ist der Streit, welcher auf dieser Synode über die Lehre eines Professors der Theologie und Franziscaners zu Paris, Jean Petit, vom Tyrannenmorde geführt wurde. Er interessirt nicht nur wegen der Frage selbst, über welche gestritten wurde, sondern auch wegen gewisser allgemeiner moralischer Fragen, welche dabei zur Untersuchung kamen, er wirft überhaupt ein Licht auf die Moral des Zeitalters und auf den damaligen Kampf entgegengesetzter Grundsätze, und auch auf die Moral früherer und späterer Zeiten.

Carl VI., König von Frankreich, war seit vielen Jahren, nur kurze Zwischenräume ausgenommen, wahnwitzig, die Königin und sein Bruder, der

o) Dietrich von Münster bei *van der Hardt* T. V. Proleg. p. 23.

der Herzog von Orleans, nahmen die Zügel der Regierung. Der Herzog Johann von Burgund, gleichfalls Anverwandter des königlichen Hauses, ein Mann von anerkannter Tapferkeit, welcher schon unzählige Beweise seines ausgezeichneten Heldenmuths gegeben hatte, war eifersüchtig darüber, und auch aus andern Ursachen ein, wie es schien, unversöhnlicher Feind von Orleans. Er hatte sich übrigens seit kurzer Zeit aufs feierlichste mit ihm ausgesöhnt, und in einer Krankheit die größte Zärtlichkeit gegen ihn bewiesen. Im Jahr 1407 wird Orleans zu Paris durch Meuchelmörder getödtet. Burgund legt Trauerkleider an, wohnt der Bestattung bei und bezeugt seinen Kummer. Als er aber sieht, daß er als der wahre Urheber dieses Meuchelmords nicht unentdeckt bleiben kann, so bekennt er geradezu, daß der Teufel ihn zu dieser That verführt habe, eilt in seine Länder, die Niederlande, kommt bald mit einer Armee nach Frankreich zurück, und verlangt von einer Versammlung von Großen gehört zu werden. Der Dauphin, statt seines unglücklichen Vaters, Bischöfe, Herzoge, Pairs, Mitglieder der Parlementer und der Universität versammeln sich, Burgund rühmt sich des Mords, als einer patriotischen, zum Besten des Königs und des Staats unternommenen Handlung, und Jean Petit hält eine Rede, in welcher er die That vertheidigt und rechtfertigt. Burgund erhält von dem König schriftliche Verzeihung und Billigung, und geht nach seinen Ländern zurück. Während seiner Abwesenheit bringt es die Wittwe des ermordeten Herzogs dahin, daß er für einen Feind des Staats erklärt wird. Er zieht

darauf

darauf aufs neue mit einer Armee zu Paris ein, die Wittwe stirbt vor Gram, und ihre Kinder werden genöthigt, sich mit dem Mörder ihres Vaters auszusöhnen 1409. Nach einer kurzen Abwesenheit kommt Burgund wieder nach Paris und bemächtigt sich der Regierung ganz. Die Orleanisten oder Armagnacs verstärken sich, und es entsteht ein Bürgerkrieg zwischen ihnen und der Burgundischen Parthei. Die Orleanisten, mit welchen sich auch der Dauphin verbunden hatte, siegten endlich, und Burgund wurde von den Freunden dieses Prinzen 1419. an dem Orte ermordet, wo er sich hinbegeben hatte, um mit ihm den Frieden abzuschließen.

Schon im Jahr 1413., in welchem die Orleanisten wieder die Oberhand zu gewinnen anfiengen, hatte Gerson, Kanzler der Universität Paris, im Namen derselben sich das Wort bei dem Könige und den Prinzen ausgebeten, und vor ihnen eine Rede gehalten, in welcher er unter andern die Lehren des Jean Petit angriff und widerlegte, jedoch ohne ihn zu nennen. Im Jahr 1414. verdammte eine aus dem Bischofe von Paris, dem Inquisitor von Frankreich, den vornehmsten Lehrern der Theologie und andern Mitgliedern der Universität bestehende Synode die Schrift von Petit, und ein paar Tage darauf wurde sie öffentlich verbrannt, der König selbst sprach ihr noch in demselbigen Jahre durch eine öffentlich bekannt gemachte Verordnung das Urtheil. Sowohl die Abgesandten des Königs, als auch die des Herzogs von Burgund zur Costnizer Synode erhielten den Befehl, dieser Sache daselbst nicht

nicht zu gedenken. Indessen hatte Burgund schon vorher an den Pabst appellirt, und dieser hatte die Sache der Synode empfohlen. Der Herzog selbst, gedemüthigt und erbittert durch das, was zu Paris vorgegangen war, und durch die über ihn verbreiteten Gerüchte und in der Hoffnung, seine Ehre noch auf die feierlichste Art gerettet zu sehen, ließ der Synode 1415. eine Schrift übergeben, in welcher er sich darüber beklagte, daß man ihm selbst die in einer gewissen Rede vorgetragenen Grundsätze beilege, und seine vollkommene Rechtglaubigkeit betheuerte, auch leugnete, daß die zu Paris verdammte Schrift von Petit sey, und verlangte, daß seine Verleumder von der Synode gestraft werden sollten. Unter den Mitgliedern der Synode fand Burgund Gegner und Vertheidiger, es gab auch welche, die der Meinung waren, daß die Entscheidung über die Lehre vom Tyrannenmorde gar nicht vor eine Synode gehöre. Endlich wurde diese Lehre von der Synode verdammt, aber nicht mit genauen Bestimmungen und ohne etwas darüber auszumachen, ob und in welchem Sinne Petit diese Lehre vertheidigt habe, und ob die Schrift zu Paris mit Recht oder Unrecht verdammt worden sey. Zuletzt drang die mächtige Burgundische Parthei doch durch. Im Jahr 1416 erklärte die Synode das Urtheil der Pariser Versammlung für null und nichtig. Die Universität zu Paris aber protestirte dagegen in einem an die Synode gerichteten Briefe, und beklagte es, daß die Lehre vom Tyrannenmorde immer noch nicht ganz bestimmt und vollständig verdammt sey. Darauf, so wie auf die bestimmte Verdammung der Sätze Petit's, wurde

de auch aufs neue von mehreren Mitgliedern der Synode, besonders von Gerson, aufs nachdrücklichste gedrungen. Nach langen Streitigkeiten wurde die Entscheidung dem neuzuwählenden Pabste überlassen, bis dahin verboten, über Petit's Sätze etwas Bestimmtes zu behaupten, für oder wider sie zu streiten, ja es wurde alles, was bisher schriftlich oder mündlich darüber bestimmt worden wäre, annullirt. In Frankreich aber wurde die alte Verdammung wiederholt, und vom Parlemente verboten, den Tyrannenmord zu lehren oder auf irgend eine Weise zu behaupten. Der Pabst Martin V., von welchem nun die ganze Entscheidung abhieng, entschied darüber — nichts.

Eine weitere Ausführung dieser merkwürdigen Geschichte, und selbst auch des Gangs der Unterhandlungen und Debatten über dieselbe auf der Synode kann hieher nicht gehören [p]), aber einige hier zur Sprache gekommene Puncte verdienen allerdings in einer Geschichte der christlichen Moral alle Aufmerksamkeit.

Zuerst

p) In *Gersonii* Opera omnia edit. *Dupin*. Antverp. 1706. Tom. IV. und V. finden sich die dahin gehörigen Actenstücke. Sonst dienen zur genaueren Kenntniß folgende Schriften: *Dupin* Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le 15. siecle 2. Partie p. 490 sqq., welche auch den 21. Band seiner Bibliothèque ausmacht, *Bayle* in den Artikeln Bourgogne und Petit, *Lenfant* sowohl in der Histoire du Concile de Pise als de Constance, Royko in der Geschichte der Kirchenversammlung zu Kostniz, *Villaret* in der Fortsetzung der Histoire de France par *Velly* T. XII. XIII. Marheinecke a. a. O. S. 161-210. hat den Gang, die Ordnung und den Inhalt der Verhandlungen auf der Synode ausgezogen.

Zuerst gehören hieher die Sätze, welche man zu Paris aus Petit's Schrift gezogen und verdammt hatte, und über welche auf der Synode zu Costnitz gestritten wurde. Es sind folgende: Es ist einem jeden Vasallen, auch ohne Vorwissen und Einwilligung seines Oberherrn, nach den moralischen Gesetzen, wie sie in dem natürlichen und göttlichen Rechte gegründet sind, erlaubt, einen Tyrannen zu tödten oder durch Andere tödten zu lassen, welcher durch Betrug, Arglist und verbotene Künste wider das Wohl seines Landesherrn etwas unternimmt, um ihm auf solche Art seine landesherrliche Gewalt zu entziehen. Es ist sogar rühmlich und verdienstlich, es zu thun, besonders wenn ein solcher Tyrann so viel Macht und Ansehen hat, daß der Monarch selbst ihn nicht wohl bestrafen kann. Jeder Unterthan darf einen solchen Tyrannen durch List und heimliche Nachstellung aus dem Wege schaffen, und seine Absichten verbergen und leugnen. Vernunft, Billigkeit und Recht fordern, daß ein solcher Tyrann meuchelmörderisch weggeräumt werde. Der Landesfürst selbst muß den Thäter nicht nur nicht bestrafen, sondern rühmen, belohnen und unterstützen. Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig, d. i. man muß nicht überall den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift, wie wenn sie z. E. den Mord verbietet, beibehalten. Die zwischen Edelleuten und Kriegern geschlossenen Verträge und Bündnisse, wenn sie auch mit einem Eide bekräftigt sind, sind nicht mehr verbindlich, wenn sie einer von den contrahirenden Partheien oder ihren Familien zum Nachtheile gereichen, weil das Gesetz der ordnungsmäßigen Liebe befiehlt, sich selbst,

seine

seine Frau und Kinder mehr als einen Fremden zu lieben [q]). Diese Sätze waren unstreitig in Petit's Schrift enthalten, nur nicht durchaus mit denselbigen Worten und in demselbigen Sinne, und mit Auslassung der specielleren Anspielungen auf die Herzoge von Orleans und Burgund [r]). Manches ist in der Schrift selbst noch ärger.

Mit welchen Gründen wurden nun diese Sätze von ihrem Urheber und von seinen Vertheidigern auf der Synode unterstützt? Petit beruft sich wegen der Hauptsache, daß es nämlich verdienstvoll sey, einen solchen Tyrannen zu morden, auf Autoritäten, an welchen es ihm nicht fehlen konnte, auf Scholastiker, auf griechische und römische Moralisten, auf bürgerliche Gesetze [s]), und auf die heilige Schrift selbst, namentlich auf das Beispiel des Pinehas und Moses. Bei denjenigen Schriftstellen aber, in welchen überhaupt der Todschlag untersagt wird, erinnert er, daß keine Regel ohne Ausnahme sey, und daß man in ihnen den Zweck und Geist des Gesetzgebers von dem buchstäblichen Sinne des Gesetzes unterscheiden müsse. Um zu zeigen, daß bei der Ermordung eines solchen Tyrannen Klugheit und List angewandt werden müsse, beruft er sich auch auf die Parabel Math. 13. Auf der Synode selbst aber kam jetzt auf einmal die Lehre vom moralischen Probabilismus

q) *Van der Hardt* T. IV. p. 728. *Labbé* XVI. 392.

r) *Gersonii* Opp. T. V. p. 15–42.

s) Er hätte sich auch auf den Origenes berufen können. Geschichte der Sittenlehre Jesu II. 283 f.

lismus zum Vorschein t). Sie bot sich fast von selbst dar, und wurde von den gemietheten Vertheidigern der Burgundischen Sache begierig ergriffen. Petit selbst hatte sich auf Autoritäten berufen, andere Autoritäten standen entgegen. Porrée, Bischof von Arras, stellte daher den Grundsatz auf, die Lehre Petit's sey probabel, d. h. ob ihr gleich gewisse Autoritäten zuwider seyen, so erhalte sie doch durch andere entgegengesetzte Autoritäten eine gewisse Wahrscheinlichkeit, und dürfe also nicht geradezu verworfen und verdammt werden. Eine große Anzahl von Doctoren habe sie behauptet, sie müsse daher von der Synode in ihrer Probabilität gelassen werden. Bei einer Moral, welche auf Traditionen ruhte, mußte endlich ein solcher Grundsatz ausgeboren werden, indem die Traditionen nicht übereinstimmend seyn konnten, und es nicht fehlen konnte, daß nicht oft auf entgegengesetzten Seiten Männer von hohem kirchlichen Ansehen standen. Gerade ein Fall, wie der vorliegende, konnte am ehesten auf diesen Grundsatz leiten. Was Petit vertheidigte, war bestimmt durch die Moral Jesu und durch das moralische Bewußtseyn des Menschen verboten, nur der Probabilismus bot eine Ausflucht dar, nur Autorität konnte der Autorität entgegengesetzt werden, andere Gründe waren hier nicht wohl zu finden. Nur das führte Porrée noch an, daß man Petit's Sätze deswegen nicht verwerfen könne, weil es noch ein größeres Uebel sey, einen König durch einen Tyrannen, als diesen Tyrannen selbst getödtet zu sehen, und daß das Verbot des Todschlags in der Schrift nur auf die Ermordung unschuldiger Menschen

t) *Gersonii* Opp. T. V. p. 358.

schen aus schlechten Absichten zu beschränken sey, so wie überhaupt alle, auch die bestimmtesten Verordnungen derselben, Ausnahmen leiden, und namentlich selbst der Eid in gewissen Fällen gebrochen werden dürfe und solle [u]).

Was wurden nun diesen Behauptungen für Gründe entgegengestellt? Wie sich vermuthen läßt, allerdings treffende und entscheidende, jedoch wurde auch von den Gegnern oft so gesprochen, daß man wohl sieht, daß es ihnen selbst noch an festen und reinen moralischen Grundsätzen mangelte. Man berief sich darauf, daß Petit's Lehren den ausdrücklichen Bestimmungen der heiligen Schrift widersprechen, daß sie alle Ordnung im Staate zerstören, daß sie dem Meineide, dem Betruge, der List, dem Verrathe die Thür öffnen, daß sie den Aussprüchen der Kirchenväter, der Kirchenversammlungen und den Decretalen zuwider seyen, daß sie auch mit der Vernunft streiten, daß das Gebot: nicht zu tödten, zu den Glaubensartikeln gehöre, daß Petit's Lehren nicht etwa bloß die gelehrte Theologie betreffen, sondern die ersten Wahrheiten umkehren und den Dekalogus selbst aufheben, daß weit mehrere Autoritäten wider als für diese Lehren seyen [v]). Gerson, der vornehmste Bestreiter dieser Lehren, sagt schon in der ersten vor dem König gehaltenen Rede, daß Petit's Behauptung, so allgemein als Maxime aufgestellt, ein Irrthum sey, welcher mit dem Glauben und

u) l. c. p. 394. 475.

v) *Gersonii* Opp. T. IV. p. 658 sqq. V. p. 64 sqq. 364 sqq. 474 sqq. 544 sqq.

der Sittenlehre streite, und in einer auf der
node gehaltenen Rede giebt er gerade zu, daß
unter gewissen Umständen wahr sey, z. E.
in einer notorisch Tyrann sey, wenn er auf
e Weise im Zaume gehalten werden könne,
in er wahrscheinlich nicht von einem jeden eben
gut ums Leben gebracht werden könne, wenn
hrscheinlich aus seinem Tode nicht noch größeres
bel erfolgen werde, als aus seinem Fortleben,
in er wahrscheinlich nicht mehr zu bessern sey,
in der Mord in guter Absicht geschehe. — Er
: nur noch hinzu, daß doch die meisten katholi-
n Lehrer allen und jeden Tyrannenmord, auch
in alle jene Umstände eintreten, verwerfen [w]).

Auf der Synode kam auch die Frage vor, ob
Lehre vom Tyrannenmorde zum Glauben
r zur Sittenlehre, oder zu keinem von bei-
gehöre, ob also eine Synode überhaupt dar-
r entscheiden könne, oder nicht. Gerson hat-
schon in der Rede vor dem König jene Lehre
einen mit der Glaubens- und Sittenlehre strei-
den Irrthum ausgegeben. Dasselbe hatte auch
Versammlung unter dem Bischof von Paris
ausgesetzt. Auf der Synode zu Kostniz, wo
f die Aufhebung der Pariser Sentenz angetra-
n wurde, will Gerson das Recht der dortigen
ersammlung, darüber zu sprechen, unter andern
mit beweisen, daß er zeigt, der ganze Dekalogus,
glich auch das Gebot: du sollt nicht tödten, ge-
re zum Glauben [x]). Dawider erhob sich zu-
t wiederum Porrée, Bischof von Arras; er
behaup-

w) l. c. p. 669. 371.
) l. c. p. 364 sqq.

behauptete wenigstens, daß die Sätze Petit's nicht ausdrücklich und unmittelbar zum Glauben gehören, und daß eine Synode in dieser Sache nichts als Glauben vorschreiben könne [y]). Noch bestimmter erklärte sich Rocha, Franziscaner und Doctor der Theologie auf der Universität Toulouse, daß die Moral überhaupt nicht vor eine Synode und nicht zum Glauben gehöre [z]). Die andere Parthei antwortete, daß die Lehren Petit's den Glauben beträfen, weil sie mit der heiligen Schrift streiten, daß sie wenigstens die Sitten angehen, und daher allerdings von der Synode gerichtet werden können, indem die Synoden schon oft über sittliche Gegenstände entschieden hätten, und namentlich die zu Kostniz moralische Lehren von Wikliffe und Huß verdammt hätte [a]). Rocha bestand darauf, daß hier bloß von einem philosophischen und moralischen Satz die Rede sey, welcher die Synode gar nicht angehe, und überdem mit der heiligen Schrift nicht im Widerspruche stehe. Zuletzt behauptete er gar, daß der Satz auch nicht zur Moral gehöre [b]). Er und seine Parthei wollten sagen, daß die Sache, als criminell, vor ein weltliches Gericht gehöre. Gerson unterschied darauf den Meuchelmord von der Rechtfertigung desselben, und eignete die letzte, als dem Dekalogus widersprechend, allerdings zur Entschei-

y) l. c. p. 391.
z) l. c. p. 414 sqq.
a) l. c. p. 409 sqq.
b) l. c. p. 491 sqq.

scheidung der Richter des Glaubens. Während der Synode war von der andern Parthei mehrmals auch das Urtheil gefallen, daß nur der Pabst diese Sache entscheiden könne. Zuletzt wurde sie auch dem neugewählten Pabste überlassen, allein nicht deswegen, als wenn man überzeugt gewesen wäre, daß nur er von rechtswegen sie entscheiden könne, sondern weil keine Parthei mit ihren Absichten auf der Synode vollständig zum Zwecke kommen konnte, und weil die mächtige Burgundische Parthei auf diese Art noch am ehesten ihren Zweck, daß gar nichts entschieden werden sollte, erreichen zu können glaubte, worin sie sich auch nicht irrte.

Es ist schon angeführt, daß die Synode wirklich die Lehre vom Tyrannenmorde verdammt habe. Aber wie? "Man hat dieser heiligen Kirchenversammlung vorgetragen, daß gewisse irrige und höchst ärgerliche Sätze, welche die Staaten umstürzen könnten, gelehrt worden sind, und unter andern dieser: Es ist jedem Vasallen und Unterthanen erlaubt, ja verdienstlich, einen Tyrannen durch Nachstellung unter verstellten Schmeicheleien und Liebkosungen, ohngeachtet aller Versprechungen und beschworenen Bündnisse, und ohne Sentenz und Urtheil von irgend einem Richter, zu ermorden. Um diesen Irrthum auszurotten, erklärt und bestimmt die Kirchenversammlung nach reifer Ueberlegung, daß diese Lehre wider den Glauben und die guten Sitten, ketzerisch, ärgerlich und aufrührerisch ist, und nur Betrug, Lüge, Verrath und Meineid autorisiren kann.

Außer=

Ausserdem erklärt die Kirchenversammlung alle diejenigen für Ketzer, welche diese Lehre hartnäckig vertheidigen werden, und will, daß sie als solche verfolgt und nach den Gesetzen der Kirche bestraft werden" c). Absichtlich wurde weder Petit, noch irgend jemand genannt, der in dieser Sache interessirt war. Petit wurde auch nicht verdammt, es wurde auch nicht ausgemacht, ob die verdammte Lehre wirklich die seinige sey. Eben so wenig wurde auf alle seine Sätze Rücksicht genommen. Was unter einem Tyrannen zu verstehen sey, wurde auch nicht ausgemacht. Keine Parthei wurde zufrieden gestellt, die eine nicht, weil sie überhaupt nichts verdammt wissen und die ganze Sache von der Synode abgewiesen haben wollte, die andere, weil sie bestimmt Petit's Sätze verdammt wissen wollte. Deswegen war es auch nachher, wie wenn die Verdammung gar nicht statt fände. Man stritt fort, und zuletzt, da die Entscheidung dem Pabste übertragen wurde, wurde überhaupt alles annullirt, was bisher mündlich oder schriftlich über die Sache bekannt geworden wäre.

Ein Huß muß in den Flammen sterben, ein niederträchtiger Mönch kommt ungestraft davon und findet eine mächtige Parthei auf einer allgemeinen Kirchenversammlung, und der große Verbrecher, gewaltig und gefürchtet, wie er ist, wagt es, seine Sache vor diese Versammlung zu bringen, und wird nicht nur von seiner Parthei wegen seiner That vertheidigt und erhoben, sondern auch von den

c) *Labbé* XVI. 262.

den andern geschont. Es ist merkwürdig, wie auch hier die katholische Rechtglaubigkeit als eine hohe Tugend erscheint und sich über andere Tugenden emporhebt. Burgund, da er selbst seine Sache vor die Synode bringt, sagt nichts, um seine That zu entschuldigen, er beruft sich nur auf seine Rechtglaubigkeit, er sagt selbst, daß er Petit's Sätze, welche er übrigens nicht kenne, wenn Ketzereyen darin enthalten seyen, verwerfe, er vertheidigt sich nicht wegen der That, sondern nur wegen Ketzerey [d]). Ailly selbst, welcher von der Gegenparthei war, will zwar die Sätze Petit's verdammt, zugleich aber erklärt wissen, daß dadurch die Ehre des Herzogs, weil er seine reine katholische Rechtglaubigkeit außer Zweifel gesetzt habe, auf keine Weise gekränkt werden solle.

Nicht leicht wird eine Begebenheit seyn, in welcher sich die herrschende Moral des Zeitalters so deutlich und vielseitig abspiegelte, wie diese. Desto mehr leuchtet daraus Gerson's Trefflichkeit, Charakterstärke und Geisteskraft hervor. Er war der einzige, welcher, selbst unter großen Gefahren, sich der moralischen Wahrheit mit männlichem Nachdrucke annahm, und die Unwürdigkeit des Betragens der Synode in seinem ganzen Umfange einsah. Er beklagte es zuletzt, daß die Sache vor die Synode gekommen sey, und daß man das Heilige vor die Hunde geworfen habe, frohlockte aber noch darüber, daß wenigstens die heilige moralische Wahrheit noch geschont und nicht durch

d) *Gersonii* Opp. V. 343 sqq.

durch einen Beschluß der Synode verworfen worden sey [e]).

Gerson ist zugleich auch einer der besten moralischen Schriftsteller dieses Zeitalters. Da er aber mehr die herrschende Moral verbessern und erweitern wollte, und mehr die mystische Moral, als sie, bearbeitete, so wird es schicklicher seyn, auf ihn in der Folge zurückzukommen.

Verordnungen der Bischöfe und der Kirchenversammlungen wegen der Pönitenz gab es eben so bald, als die Vorsteher der Kirche das Buß- und Beichtwesen in ihre Aufsicht nahmen. Diese Canones wurden immer zahlreicher und pünctlicher. Man setzte Classen und Rangordnungen der Sünden fest, und bestimmte, wie und wie lange man dafür zu büßen habe. Diese Büßungen waren zugleich Strafen, welche die Kirche dictirte, Genugthuungen für sie, und Mittel, den Sünder mit Gott auszusöhnen. Sie schlossen ihn nicht nur von gewissen geistlichen Wohlthaten der Kirche aus, und bestanden auch wohl in öffentlichen Demüthigungen vor der kirchlichen Versammlung, sondern sie machten ihm auch oft Entsagungen in seinem Privatleben zur Pflicht. Seit dem sechsten Jahrhundert brachte man alle darüber festgesetzte Bestimmungen in Pönitenzbücher, ja man setzte neue hinzu und bestimmte selbst für die kleinsten und geheimsten Vergehungen gewisse Büßungen [f]).

Diese

e) l. c. Vol. II. 386 sqq.

f) Ein Verzeichniß dieser Bußbücher liefert *Fabricius* Biblioth. graec. Vol. X. p. 164 sqq. XI. p. 73 sqq. und die daselbst noch fehlenden werden angezeigt in des Jesuiten

Diese Bücher sollten vornehmlich zum Gebrauche der Geistlichen und Beichtväter dienen. Sie beschäftigten sich mit lauter einzelnen Fällen, sie enthielten Anwendungen allgemeiner moralischer Begriffe und Regeln, so weit solche damals überhaupt vorhanden waren, auf einzelne Vergehungen; und von den Bestimmungen dieser Bücher in vorkommenden Fällen fertig Gebrauch machen zu können, auch wohl, etwa nach der Analogie, für solche Fälle, wegen welcher nichts ausdrücklich bestimmt war, eine Regel zu erfinden, dieß wurde für eine besondere Kunst und Wissenschaft gehalten, welche man Casuistik nennen kann. Diese Wissenschaft wurde jedoch erst ausgebildet und erweitert, nachdem die Scholastiker aufgetreten waren, und auch die Lehren von den Sünden, so wie von den Tugenden, einer philosophischen Untersuchung unterwarfen, und, in Verbindung mit der Theologie, auch die christliche Moral, nach ihrer Weise, systematisch zu behandeln versuchten. Sie haben freilich im Ganzen in der christlichen Moral nicht viel geleistet, aber sie leisteten doch etwas, was vorher nicht geschehen war, was während des Zeitraums, in welchem wir begriffen sind, stehen blieb, und was die Entwickelung einer casuistischen Kunst und Wissenschaft herbeiführte. Ja sie waren selbst zum Theil geschickte und fertige Casuisten, und die Fertigkeit, welche sie überhaupt im Auflösen von Fragen, auch dunkler und seltener Fragen,

ten Zacharia Differt. de casuisticae theologiae originibus, locis et praestantia p. XIV. sq., welche sich vor der Ausgabe von *Busembaum* Theol. moral. T. I. Romae 1757. findet. Diese Abhandlung leistet ganz und gar nicht, was ihr Titel verspricht.

Fragen, in der Dialektik und im Disputiren besaßen, mußte sie auch zu guten Casuisten machen. Sie gaben der Casuistik etwas Allgemeines, worauf sie als etwas Besonderes ruhen konnte, und erweiterten ihr Gebiet über das Pönitenzwesen hinaus. Die ersten Versuche in der Moralphilosophie machten Hildebert von Mans († 1134) und Peter Abälard († 1162). Jener verfährt dabei nicht sowohl scholastisch, als in dem Geiste eines Cicero und Seneca, führt die Cardinaltugenden der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit am weitesten aus, lehrt die drei letzten, als Tugenden der Thätigkeit, der ersten, als Sache der Erkenntniß, vorziehen, scheidet das Ehrbare vom Nützlichen, führt beide am Ende wieder zusammen, und liefert ein treffliches und über die Einsichten der Zeit erhabenes Buch [g]). Peter Abälard mischte schon Theologisches in die philosophische Moral ein, und legte den Grund zu Verirrungen in der Moral, an welche er gewiß nicht gedacht hat. Er suchte den obersten Grundsatz des Sittlichen in dem durch die heil. Schrift und das Gewissen geoffenbarten Willen Gottes. Er ließ doch die Sittlichkeit aller Handlungen von der damit verbundenen guten oder bösen Absicht abhängen, die Handlungen selbst aber hielt er an sich für gleichgültig, und statuirte keine bestimmte moralische Gesetze für Handlungen. Er hielt sogenannte böse Lüste, Triebe und Neigungen nicht für böse, sondern nur die Einwilligung in dieselbe. Er behauptete, daß Gott dem Menschen nicht alle Sünden verboten habe, weil es unmöglich sey, sich vor allen zu hüten,

g) Opera ed. *Beaugendre*. Paris 1708. p. 961 - 998.

ten, nur alle wissentliche Einwilligung in das Böse sollte Gott den Menschen verboten haben. Er unterschied zwischen verzeihlichen und Todsünden, und erklärte jene für solche, von welchen man zwar wohl wisse, daß sie Sünden seyen, bei welchen man sich aber im Augenblicke der Begehung nicht bewußt sey, daß sie Sünden seyen. Das Wesentliche der Buße setzte er in Liebe zu Gott, welche nach seiner Meinung sowohl die Neigung zum Bösen als auch die Schuld vertilge [h]). Diese Lehren, welche den Hauptinhalt seiner Ethik ausmachten, denn aufs Einzelne läßt er sich nicht ein, öffneten zum Theil einer gefährlichen Casuistik den Weg. Peter der Lombarde († 1164.) brachte darauf in seine theologische Sentenzensammlung auch die Lehre von den Tugenden und von den Geboten Gottes [i]). Wie Augustinus stellt er Glauben, Liebe und Hoffnung als theologische Tugenden auf. Wie die alten Moralphilosophen, und wie auch schon Hildebert von Mans gethan hatte, nahm er auch die vier Cardinaltugenden auf. Er setzt noch die sieben Gaben des heiligen Geistes nach Jesai. XI, 1. hinzu: Geist der Weisheit, des Verstands, des Raths, der Stärke, der Erkenntniß, der Frömmigkeit, der Furcht des Herrn, und stellt auch sie als Tugenden dar. Er führt die Sätze aus, daß es nur Eine Tugend gebe, und daß Liebe die Mutter aller Tugenden sey. Noch setzt er eine Unter-

h) Ethica seu liber dictus: nosce te ipsum; in Thesaurus anecdotorum novissimus ed. *Bern. Pez.* Aug. Vind. et Graec. 1721. T. III. p. 627 sqq.

i) Lib. III. Dist. 23 – 40.

Untersuchung über die 10 Gebote hinzu. Schon vorher hatte er auch den Ursprung, die Natur und die verschiedenen Gattungen der Sünde erklärt [k]). Er läßt die Sünde aus einem ursprünglich guten, aber böse gewordenen Willen hervorgehen. Ein guter Wille ist ihm ein solcher, der auf Gott und die Seeligkeit gerichtet ist, ein böser derjenige, welcher von Gottes Willen abweicht, auf ein böses Vergnügen gerichtet ist, und dessen Handlungen nicht zur Natur des Menschen gehören. Damit war nun auf lange Zeit hin ein Grund zur theologischen Sittenlehre gelegt und ihr Inhalt bestimmt. Alexander von Hales († 1245) handelt sie in seiner großen theologischen Summe [l]) auf gleiche Weise und nach denselbigen Hauptmaterien ab, nur daß er noch andere besondere Fragen einmischt, und vorzüglich untersucht: ob und wiefern die Buße eine Tugend sey? Der Dominikaner Thomas Aquinas († 1274.) führte darauf in seiner Summe der Theologie [m]) zuerst unter den Scholastikern die theologische Moral weitläuftiger und systematischer aus [n]). Er unterscheidet einen allgemeinen und besondern Theil derselben. Von dem allgemeinen war auch schon bei vorhergehenden Scholastikern Manches vorgekommen, allein es lief mit dem besondern unter einander. Thomas sondert es nicht nur ab, sondern erweitert es. Er untersucht den letzten Zweck des Menschen, die

k) Lib. II. Dist. 30 sq.

l) Edit. Venet. 1576. 4 Voll.

m) Colon. 1604. 3 Voll.

n) II. 1. 2. prima secundae und secundae secunda.

die Natur der Glückseeligkeit, die Freiheit des Willens, die Sittlichkeit und Unsittlichkeit der Handlungen, die Folgen derselben, die Leidenschaften, Affecten und Fertigkeiten der Menschen, die Natur und den Unterschied der moralischen und theologischen Tugenden, und der Gaben, Seeligkeiten und Früchte des Geists, die Natur, Ursachen, Wirkungen und Gattungen der Sünde, die äußeren Principien guter Handlungen, nämlich Gottes Gesetz und seine Gnade, wobei er tief in die Natur der Gesetze überhaupt und der mosaischen und christlichen insbesondere eindringt. In der speciellen theologischen Moral handelt dieser äußerst scharfsinnige und systematische Geist die einzelnen theologischen und moralischen Tugenden, nebst denjenigen, welche unter ihnen begriffen sind, und den entgegengesetzten Sünden und Lastern mit großer Ausführlichkeit ab. Er bleibt aber auch dabei nicht stehen, sondern er redet noch von den Tugenden in besonderen Zuständen und Verhältnissen, und zwar im Zustande der verschiedenen Gnadengaben, welche man von Gott empfangen hat, namentlich der prophetischen und der Wundergabe, im beschaulichen und thätigen Leben, im kirchlichen Amte, im Mönchsleben. So war das Gebiet der theologischen Moral erweitert, obgleich nicht ausgemessen. Aristoteles und die Kirchenväter waren fleißig gebraucht und berücksichtiget, und jener war es vorzüglich, der dazu Veranlassung gegeben hatte, daß hier mehr Systemartiges und mehr Ausführung in die theologische

Moral

Moral kam. Aus diesem zweiten Haupttheile der Summe des Thomas ist wahrscheinlich der Moralische Spiegel [o]) entstanden, welcher mit ihr zum Theil wörtlich übereinstimmt, und unter dem Namen des Dominikaners Vincent de Beauvais († 1264.) bekannt, wahrscheinlich aber von einem spätern Verfasser aus jener Summe größtentheils ausgeschrieben ist [p]). Die Tugend überhaupt, die theologischen und moralischen Tugenden, und die entgegengesetzten Sünden, die Gaben und Seeligkeiten (von denjenigen hergenommen, welche Jesus seelig preist) machten auch immer den vornehmsten Inhalt der Schriften aus, welche die Moral besonders, ohne Verbindung mit der Theologie, abhandelten. Eine der ersten ist die des Scholastikers und Dominikaners Wilhelm Peraut, oft auch Wilhelm von Lyon genannt. Seine Summe von den Tugenden [q]), welche um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts geschrieben ist, hat eben diesen Inhalt, unterscheidet sich aber dadurch, daß sie schon weniger mit Scholastik überladen und mehr für den gemeinen Gebrauch eingerichtet ist, und viel Welt- und Menschenkenntniß verräth. Der Scholastiker und Franciscaner Bonaventura († 1274.) schrieb besondere Bücher über die Cardinaltugenden und die sieben

ben

o) *Vincentii Bellovacensis* Speculum doctrinale et morale. Venet. 1494. 4 Voll.

p) Schröckh's Kirchengesch. XXIX. 72 f. 236.

q) Dieses Buch ist selten. Schröckh XXIX. S. 298. hat eine Ausgabe ohne Ort und Jahrzahl gebraucht und den Inhalt des Werks beschrieben. Vergl. von ihm *Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aetatis art. *Peraldus*.

ben Gaben [r]). Die vornehmsten Scholastiker des vierzehnten Jahrhunderts, Occam und Durand, haben nur in ihren Commentaren über Lombard's Sentenzen sich auch über ihre moralischen Gegenstände erklärt, und sich auch darin weder an Thomas noch an Scotus strenge gebunden, sich übrigens in der Auflösung casuistischer Fragen sehr gefallen. Ein Werk zur Zerstörung der Laster, welches einige dem Alexander von Hales zugeschrieben haben, welches aber erst im funfzehnten Jahrhundert erschienen, und sehr oft wieder gedruckt worden ist [s]), zählt die Sünden auf, theilt sie ab, und giebt Beweggründe und Hülfsmittel zur Vermeidung derselbigen an. Die scholastisch-theologische Moral hatte gewisse Eigenschaften mit der Scholastik überhaupt gemein. Sie hatte freilich die Philosophie, und zwar nicht nur die des Aristoteles, sondern auch anderer alten Weisen, namentlich eines Cicero und Seneca, zu Hülfe gerufen, aber sie stand doch unter der Autorität kirchlicher Traditionen und kanonischer Bestimmungen, und bemühte sich, sie auszugleichen. Auch sie wurde anfangs mehr in Disputationen, welche vor Versammlungen gehalten wurden, oder in welchen sich Meister und Schüler übten, als in akroamatischen Vorträgen oder in schriftlichen Aufsätzen öffentlich bekannt, und dieß hat ihr auf immer einen unauslöschlichen Charakter innerer Zwietracht eingeprägt. In Fragen

r) Opp. Venet. 1756. 14 Voll.

s) Destructorium vitiorum, a cujusdam fabri lignarii filio, maximam ad ecclesiae utilitatem a. 1429. collectum, de novo *Nuremberghe* per Ant. Koberger exactissime correctum ac summo studio impressum — 1496.

gen und Antworten, in Gründen für und wider, in Aufgaben und Auflösungen, in solchen Gewissensfragen, welche neu, ausgesucht, auffallend und recht zum Streiten und zu vielerlei Ansichten geeignet waren, wurde sie fortgesetzt verhandelt. Es kam nicht sowohl auf die Gründlichkeit der Entscheidungen und Untersuchungen, als auf dialektische Kunst und Fertigkeit an, womit man das, was man einmal behauptete, vertheidigte, oder aus entgegengesetzten Gründen ein Resultat zu ziehen wußte. Indessen war doch einmal viel philosophischer Stoff in die theologische Moral gekommen, und man kann nicht leugnen, daß verschiedene Scholastiker ihn nicht nur trefflich verarbeitet und angewandt, sondern mit wahrer Kraft des Selbstdenkens vermehrt und bereichert haben, wie sie dann in gewissen moralischen Materien in der That fast Alles schon erschöpft haben, was sich darüber sagen läßt, wie z. E. in der Lehre von der Freiheit [t]). Auch weiß man wohl, wie oft sie, gleichsam nur zum Scherze und des Versuchs wegen, hie und da aber auch wohl im Ernste, Sätze aufgestellt und debattirt haben, welche philosophisch wahr und theologisch falsch seyen. Einen weiten und umfassenden Blick auf das Ganze der Moral der Vernunft und des Christenthums findet man bei ihnen eben so wenig als tiefes Eindringen und Einheit der Principien. Sie erhoben sich nicht zum Allgemeinen und Obersten der ethischen Wissenschaft, sie giengen von den Schriftstellen aus, wo von Haupttugenden und Hauptlastern die Rede war,

t) Man vergl. in Eberstein's Natürl. Theologie der Scholastiker Leipz. 1803. den Anhang.

war, und wo Gott seine Gesetze unmittelbar geoffenbart hatte, daran knüpften sie an, was Aristoteles und die Tradition sagte, und stiegen von diesem Allgemeinen mehr oder minder in das Feld des Speciellen herunter. An Beispielen und casuistischen Fragen, welche häufig bis zur speciellsten Gemeinheit heruntergehen, fehlt es ganz und gar nicht, wiewohl man an der Entscheidung oder Nichtentscheidung nur zu oft sieht, wie sehr es im Allgemeinen an der erforderlichen Höhe und Bestimmtheit fehlte [u]). In der Periode, in welcher wir begriffen sind, hatte die Scholastik ihre Blüthe und ihr thätiges, munteres Alter überlebt, und zeichnete sich nur noch durch einzelne kräftige Auflehnungen wider die römische Hierarchie aus, aber sie pflanzte sich nun selbst als eine Tradition und gewichtvolle Autorität fort, und jetzt, da weniger Scholastisches über die Moral geschrieben wurde, wurden die casuistischen Schriften, welche selbst aus der Scholastik Nahrung zogen, desto häufiger, und die Moral überhaupt verwandelte sich nach und nach fast bloß in Casuistik. Die casuistischen Bücher wurden vornehmlich zum Gebrauch der Beichtväter geschrieben, sie enthielten Alles, was sie zu wissen brauchten, und waren ausführlicher und inhaltsvoller, als die Pönitenzbücher

u) Dieß mag hier von der Moral der Scholastiker genug seyn, die weitere Ausführung wird in der Fortsetzung meiner Geschichte der Sittenlehre Jesu vorkommen. Es ist auffallend, daß man über diesen Gegenstand bei alten und neuen Geschichtschreibern der Philosophie und der Kirche so wenig findet. Auch Marheinecke redet S. 249–275. von der Scholastik überhaupt, und nur 275–284. von der scholastischen Moral, und auch hier nur ganz im Allgemeinen.

bücher und die Sammlungen der Canonum. Freilich, bezogen auch sie sich vornehmlich auf die Pönitenz, allein auch darüber verbreiteten sie sich weiter, lehrten die Art und Weise, die Pönitenten zu fragen, zu bestrafen, zu absolviren, erklärten alle Theile des Sacraments der Buße, und gaben Anweisung, auf Fragen zu antworten, Fälle und Zweifel zu lösen. Aber eben im Gerichte des Beichtstuhls kamen Sünden und Laster aller Art vor, und bei dem Richter selbst wurde Kenntniß der göttlichen und kirchlichen Gesetze, der theologischen und moralischen Tugenden erfordert, um sein Amt zu verwalten, man konnte also bequem die ganze theologische Moral des Zeitalters in die Form solcher casuistischer Bücher, wenigstens in der Anwendung auf einzelne Fälle, bringen. Schon im dreizehnten Jahrhundert hatte Raymund von Pennaforti seine casuistische Summe herausgegeben, welche ein fast allgemein gebrauchtes Handbuch, und von den meisten nachfolgenden Casuisten gebraucht wurde. Im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert aber nahm die Zahl dieser Bücher zu, ein Casuiste suchte den andern zu übertreffen und seine Summe vor andern in Umlauf zu bringen. Die Summen erhielten im gemeinen Leben gewisse abgekürzte Namen, an welchen man sie sogleich erkannte. Da war die Astesana, die Pisana, oder Pisanella, auch Bartholina oder Magistruccia genannt, die Pacifica, die Rosella, die Sylvestrina, die Angelica. Es waren recht berühmte und überall gebrauchte, auch zum Gebrauch bequem eingerichtete Bücher, zum Theil in alphabetischer Ordnung abgefaßt. Nur die vornehmsten brauchen hier angeführt, und nur

diejenigen, welche in das größte Ansehen kamen, etwas genauer beschrieben zu werden. Johann von Freiburg, ein Dominikaner, welcher um das Jahr 1320. blühte, war ein in diesem Fache sehr fleißiger und geschätzter Schriftsteller [v]). Heinrich von Hessen, Vicecanzler zu Paris, darauf Canonicus zu Worms, zuletzt Lehrer der Theologie zu Wien († 1397.), ein sehr fleißiger und fruchtbarer, auch als Astronom berühmter Schriftsteller, schrieb auch mehrere casuistische Bücher [w]). Monaldus, Erzbischof zu Benevent von 1303 bis 1332. [x]), Carlerius, Mitglied der Synode zu Basel 1414. [y]), haben sich gleichfalls in diesem Fache einen Namen erworben. Die Rosella ist von einem Genuesischen Minoriten, Namens Trouamala [z]), die Pisanella oder Magistruccia von Bartholomäus de S. Concordio, einem Dominikaner und Doctor des kanonischen Rechts zu Pisa, und um das Jahr 1338. geschrieben [a]). Die Astesana [b]) führt ihren

v) Summa confessariorum. Lugd. 1618. Glossa in Summam Raymundi Pennaefortis de poenitentia et matrimonio Romae. 1603., auch ungedruckte Quaestiones casuales s. *Fabricii* Biblioth. lat. med. et infimae aetat. T. II. p. 205. ed. *Mansi*.

w) Sie sind angeführt von *Fabricius* l. c. T. III. p. 216 sqq. und zum Theil noch ungedruckt.

x) Summa casuum conscientiae. Lugd. 1516.

y) Consultationes casuum. Bruxell. 2 Voll. 1478.

z) Summa casuum conscientiae. Argent. 1516.

a) Sie ist oft gedruckt: Paris. 1470. Venet. 1476. Mediol. 1494. Lugd. 1519.

b) Summa de casibus conscientiae. Norimb. 1482. Venet. 1519. &c.

ihren Namen von einem Minoriten Astesanus aus Asti in Piemont († 1330), die Angelica von Angelus de Clavasio, einem Genuesischen Minoriten († 1495) [c]), und die Pacifica von einem Minoriten aus Novara [d]). Die berühmtesten und angesehensten wurden die Astesana und Angelica.

Die Astesana macht einen dicken, enggedruckten Folioband aus [e]). Der Verfasser schreibt sich dabei selbst kein Verdienst zu, als das einer äußerst mühsamen Sammlung und Anordnung [f]). Er nennt selbst die Männer, aus deren Schriften er geschöpft habe. Unter den Doctoren sind es vor-

c) Summa cas. consc. Zuerst 1486. ohne Druckort und nachher oft wieder gedruckt.

d) Geschrieben um 1470., gedruckt Venet. 1574.

e) Ich gebrauche die Ausgabe bei Koburger. Nuremb. 1482.

f) Ego frater Astesanus de ordine minorum minimus fateor ad talem laborem me tam ratione vitae quam ratione scientiae minus idoneum esse, sed tamen cupiens consulere penuriae meae, exemplo Ruth ingrediens aliorum agros doctorum magnorum scripta studendo diligenter opportuno tempore per plures annos ex ipsis quasi spicas, aliqua magis utilia de omni materia quaestionum sacrae scripturae, prout Deus mihi dedit et exiguitas mea valuit, collecta in unius summae breviando seriem ordinavi. Postmodum vero exhortatione plurium bonorum fratrum admodum incitatus, ex supradicta collectione *illa tantum, quae pertinebant ad consilium in foro conscientiae tribuendum* extraxi. Si qua alia, puta de virtutibus vel aliis inserui, illa gratia continuandae materiae vel majoris evidentiae breviter annotavi, atque in hunc modum summam de casibus Deo auxiliante compilavi. Prooem.

vornehmlich die Minoriten, Alexander de Anglia, der berühmteste Docent seines Zeitalters zu Paris, Bonaventura, welcher Cardinal geworden, Gualterus, Bischof von Poitiers, Richardus de media Villa, Johannes Scotus, Alexander de Alexandria, Thomas Aquinas, Petrus de Tarantasio, der Pabst geworden; unter den Lehrern des kanonischen Rechts sind es vorzüglich Bernhard, der Compilator der gewöhnlichen Sammlung der Decretalen Innocenz IV., Hostiensis, Gottfried, Wilhelm Duranti, Garsias, Johann Andree, Bartholomäus von Brixen, Raymundus, welche insgesammt Decretalen gesammelt oder erläutert haben. Das Werk selbst ist in acht Bücher getheilt: 1. von den göttlichen Geboten, 2. von den Tugenden und Lastern, 3. von den Contracten und dem letzten Willen, 4. von den Sacramenten überhaupt, und besonders von der Taufe, Firmelung und Eucharistie, 5. von der Buße und letzten Oelung, 6. von der Ordination, 7. von der kirchlichen Censur, d. i. der Excommunication, dem Interdicte, der Suspension und der Deposition, 8. von der Ehe. Man sieht hier zugleich den gewöhnlichen Hauptinhalt der casuistischen Summen, und wie sie weit über die Moral hinausgiengen. Am Ende des Werks ist ein besonderer Titulus über die Bedeutungen der Worte, nämlich aus dem Civil- und kanonischen Rechte, beigefügt, welche in dem Buche vorkommen und vielen Lesern unverständlich seyn könnten. Er ist in alphabetischer Ordnung. Um noch einen bestimmtern Begriff von dem Inhalte und der Einrichtung dieses Werks zu geben, will ich

bei

bei den ersten zwei Büchern, welche vornehmlich zur Moral gehören, noch etwas verweilen. In dem ersten Buche ist zwar der zehn Gebote Erklärung die Hauptsache, und geht durch das Ganze durch, allein es geht eine Untersuchung über das göttliche Gesetz und die Gesetze überhaupt voran, an die zehn Gebote ist manches angeknüpft, was man daselbst nicht erwartet, und zuletzt folgen noch Bestimmungen über die evangelischen Gebote, über das geschriebene menschliche Gesetz oder die Constitutionen, besonders die päbstliche, und das nicht geschriebene oder die Gewohnheit. Die Nothwendigkeit eines göttlichen Gesetzes beweist er aus drei Gründen, einmal aus der Erhabenheit der menschlichen Bestimmung zu einer ewigen Seeligkeit, deren Erreichung seine Kraft übersteigt, und zu welcher er durch eine höhere Anordnung geleitet werden mußte, und dann aus der Ungewißheit des menschlichen Urtheils, aus welcher so verschiedene Urtheile über menschliche Handlungen und widersprechende Gesetze entstehen, welche es daher nothwendig machte, daß er durch ein untrügliches Gesetz zu einer gewissen Erkenntniß seiner Pflichten gebracht würde, endlich aus der Unzulänglichkeit des menschlichen Gesetzes, weil der Mensch von den inneren Bewegungen des Gemüths nicht urtheilen und das menschliche Gesetz sie nicht gehörig beschränken und leiten kann. Zwischen dem alten und neuen göttlichen Gesetze unterscheidet er wie zwischen dem Unvollkommenen und Vollkommenen, zwischen dem Knaben und Manne. Beide Gesetze gebieten tugendhafte Handlungen. Unvollkommene aber üben sie bloß aus Hoffnung gewisser zeitlicher Belohnungen und aus

Furcht vor Strafen aus, Vollkommene aber aus Liebe zur Tugend. Das neue Gesetz besteht vornehmlich in der dem Herzen eingepflanzten geistigen Gnade und heißt daher das Gesetz der Liebe, es weist nicht bloß auf das Zeitliche, sondern auf das Ewige hin, es ist ein Gesetz nicht nur für Handlungen, sondern auch für Gesinnungen. Was die Verbindlichkeit des alten Gesetzes betrifft, so enthielt es die Naturgesetze, zu deren Beobachtung, schon als solchen, alle Menschen verbunden sind, und einige ihm eigenthümliche Gesetze, welche bloß für die Juden verbindlich waren. Das jüdische Volk sollte einen Vorzug der Heiligkeit vor andern Völkern erhalten, um Christi willen, der aus demselben geboren werden sollte. Doch wurden Heiden zur Beobachtung des Gesetzes hinzugelassen, damit sie auf diese Art das Heil vollkommener und sicherer erhalten möchten, als unter dem bloßen Naturgesetze, gleichwie auch noch jetzt Laien zum Clericate, und Säcularen zur Religion (d. i. dem Mönchsstande) übergehen, ob sie gleich auch ohne dieß seelig werden könnten [g]). Man sieht, daß dieser Mönch auch treffende und freie Urtheile fällt. Bei dem ersten Gebote wird auch von dem Aberglauben, von der Divination, von der Astrologie, bei dem fünften auch vom Duell, von den Turnieren, vom Kriege und von den Treugis, bei dem achten auch von den Richtern und ihren Officialen, von den Advokaten, Anklägern, Angeklagten, Falsariis gehandelt, und dabei kommen mancherlei casuistische Fragen vor [h]). Nach den zehn Geboten folgt eine besondere Untersu-

g) Lib. I. titul. 1.

h) Lib. I. titul. 7. 8. 10-13. 27-30.

tersuchung über die evangelischen Gebote. Es wird sehr gut zwischen den allgemeinen Geboten Jesu und denjenigen, welche er bloß für gewisse Personen, namentlich für die Apostel, gegeben hat, zwischen seinen Geboten für Handlungen und für Gesinnungen unterschieden, und dabei vorzüglich die Bergpredigt zum Grunde gelegt [i]). Das zweite Buch, welches von den Tugenden und Lastern handelt, zählt sie nicht nur auf und erklärt ihre Natur, sondern untersucht auch die Willkühr, die Sittlichkeit und Unsittlichkeit der Handlungen überhaupt, Verdienst und Schuld, und die sogenannte Perplexität des Gewissens. Bei der Lehre von der Sittlichkeit und Unsittlichkeit der Handlungen untersucht Astesanus zuerst, ob ein wahrer Unterschied zwischen dem Guten und Bösen sey und ob es indifferente Handlungen gebe. Er statuirt einen solchen bestimmten Unterschied, nimmt aber Handlungen an, welche weder gut noch böse sind, sondern zwischen beiden mitten inne stehen. Die Sittlichkeit und Unsittlichkeit betrachtet er sowohl als innere Handlung des Willens, als auch als äußere That. Der Wille ist alsdann gut, wenn er das an sich Gute wegen seiner selbst will, wenn er dem richtigen Gewissen folgt und mit dem göttlichen Willen übereinstimmt. Auch die äußere That kann gut, durch Vernunft und Gesetz vorgeschrieben seyn. Fragt man, ob diese moralische Güte eher in dem inneren Actus des Willens oder in der äußern That sey, so muß man zwischen der Güte des Zwecks und der Güte der That an sich unterscheiden. Jene ist zuerst im Willen

i) L. I. titul. 44. 45.

Willen und geht dann in die That über. Die Güte der That an sich hängt nicht vom Willen ab, sondern von der Vernunft (von welcher sogar auch die Güte des Willens abhängt, so fern er sich auf sie bezieht) und geht in so fern dem inneren Actus des Willens voran, in Ansehung der wirklichen Ausübung aber folgt sie dem Willen nach, welcher ihr Princip ist. Die Güte des Zwecks fließt also aus dem Willen in die That, und die Güte der That an sich fließt in den Actus des Willens. Die That selbst setzt aber nichts zur moralischen Güte des inneren Actus des Willens hinzu [k]). Die Perplexität des Gewissens läßt Astesanus entstehen: aus mißverstandenen Schriftstellen, aus dem scheinbaren Widerspruche der Autoritäten, daraus, wenn einer glaubt, eine Sünde begehen zu müssen, um eine andere zu vermeiden, oder wenn eine wirkliche Unvermeidlichkeit zu sündigen vorhanden ist. Dabei wird unter andern die casuistische Frage beantwortet: Wenn einer durch Simonie ein geistliches Amt erhalten hat und von Amts wegen die Messe lesen soll, was soll er thun? Liest er sie, so begeht er eine Todsünde, liest er sie nicht, so veranlaßt er ein Aergerniß. Ist seine Sünde verborgen, so ist er dem Rechte nach suspendirt, jedoch nur für sich selbst. Liest er schon die Messe, so soll er sie mit bußfertigem Schmerz bis zu Ende lesen, denn so vermeidet er größeres Uebel. Liest er sie noch nicht, so soll er das Amt verlassen, durch welches er dazu gehalten ist und sich die Dispensation zu verschaffen suchen. Ist aber seine Sünde offenbar, so würde er doppelt sündigen, in Ansehung seiner

k) Lib. II tit. 2-4.

ner selbst und anderer, welche er ärgern würde [l]). Solche allgemeinere Untersuchungen sind jedoch diesem Casuisten nur Nebensache, der Hauptzweck geht auf Anweisungen für Geistliche in Testamentssachen und in der Administration der Sacramente. Es ist gar nicht Alles zum Gebrauche im Beichtstuhle eingerichtet. Vieles ist für das Gewissen der Geistlichen selbst bestimmt, Vieles ist bloß canonisches Recht, wiewohl auch viele Fragen aufgelöst sind, welche in diesem Rechte nicht entschieden sind. Unter den Summen der Gewissensfälle verstand man also jetzt mehr, als dieser Name eigentlich mit sich bringt. Man muß dem Astesanus das Lob ertheilen, daß seine Summe sehr gut angeordnet, mit eisernem Fleiße, und äußerster Pünctlichkeit abgefaßt ist, und daß er oft zwischen verschiedenen und widersprechenden Entscheidungen sehr treffend wählt, auch wohl in eigenen Entscheidungen Beweise von Selbstdenken gibt.

Die Angelika ist meist aus der Bartholina oder Pisanella geschöpft, jedoch in alphabetischer Ordnung [m]). Voran steht ein Brief von dem Bruder Hieronymus Tornielus, in welchem er den Verfasser bittet, seine Summe wegen

l) Lib. II. tit. 69.

m) Bei der Ausgabe, welche ich gebrauche, steht am Ende: Argentiue impressa per Martinum Flach inibi concivem A. D. MCCCCXCI. Sie ist in klein Folio und hat 706 S. Schröckh XXXIV. 263. hat eine Ausgabe von 1495. gebraucht, und von dieser casuistischen Summe allein einige Nachricht gegeben, auch Einiges aus derselben ausgezeichnet. Ich werde Anderes auszeichnen.

gen ihrer Vortrefflichkeit und Nützlichkeit drucken zu lassen. Darauf folgt eine kurze Antwort von Clavasius, mit welcher er ihm seine Summe, die er zum Nutzen der Beichtväter und derjenigen, welche rechtschaffen leben wollen, geschrieben habe, zum Druck überschickt. Am Ende sind Verse beigefügt, welche der Summe das höchste Lob beilegen und ihren Hauptinhalt angeben [n]). Voran steht unter andern ein Verzeichniß der Schriftsteller, welche bei dieser Summe gebraucht sind. Es sind die vornehmsten Kirchenväter, Scholastiker, Canonisten, Summisten. Auch sind voran die Rubriken aus dem Römischen und kanonischen Rechte, welche in dem Werke vorkommen, angezeigt. Man findet in demselben, wie in der Astesana, nicht bloß eigentliche Casuistik. Uebrigens ist fast Alles in Fragen und Antworten vorgetragen. Es kommen in dieser Summe schon viele Fragen vor, welche Wollust, Liebe und Ehe betreffen, und welche man zum Theil eher gar nicht aufwerfen sollte, worüber sich aber die Casuisten, wenigstens die spätern, mit ganz besonderer Vorliebe und Fruchtbarkeit verbreitet haben. Darf man am Sonntag ins Bad gehen? Niemals aus Wollust und Schwelgerei, sondern

n) Sie mögen hier stehen: Humano angelicas quicunque audire loquelas | Ore cupis: praesens perlege lector opus | Hic sacros canones: hic et civilia jura | Hic sanctae invenies religionis opes | Maxima multorum quod vix dabat ante librorum | Sarcina: id angelica dat tibi summa brevis | Angelus est autor: sacri ordinis ingens | Seraphici: et tantae religionis honos | Autorem atque opus impressum felicia dona | Clavissina tulit terra beata viro | Nec carleta minus gens felix unde creatus | Angelus angelicis dignus adesse viris.

sondern bloß im Nothfalle. Geistliche und Mönche dürfen überhaupt nur im Nothfall dahin gehen. Darf man ins Bad mit Weibspersonen gehen? Nein, und infam ist der, welcher Weiber hält, um die Badekleider zu hüten. Darf man mit einem Juden ins Bad gehen? Kein Christ darf dieß thun. Ist er ein Cleriker, so soll er abgesetzt, ein Laie, so soll er excommunicirt werden [o]). Erwirbt sich der, der eine unzüchtige Weibsperson heirathet, ein Verdienst? Ja, wenn er die Absicht hat, sie zu bessern. Ist eine solche Person verbunden, das, was sie durch ihre Lebensart erworben hat, wieder zu erstatten? Nein, wenn sie es anders nicht von solchen erhalten hat, welche es nicht weggeben durften, oder durch Betrug [p]). Darf ein Hermaphrodite sich fleischlich vermischen? Soll er es mit einer Manns- oder Weibsperson thun [q])? Ist eine Pollution, welche im Schlafe anfängt und im Wachen endigt, eine Sünde? Ist jede im wachenden Zustande eine Sünde [r])? Wie, wenn, wo, unter welchen Umständen darf, kann, soll man die eheliche Pflicht leisten [s])? Unter dem Artikel Ehe werden unter andern folgende Fragen aufgeworfen: Ist die Ehe ein Sacrament des neuen Gesetzes? Was ist in diesem Sacrament Materie und Form? Was ist in der Ehe Sache und was ist Sacrament?

o) Art. Balneum p. 18.

p) Art. Meretrix p. 234.

q) Art. Hermaphroditus p. 143. Antwort: Sexus magis incalescens debet attendi et sic determinari.

r) p. 269.

s) Der Artikel: Debitum conjugale p. 66 sqq. ist einer der ausführlichsten und schmutzigsten. Die letzte Eigenschaft kommt insbesondere auch dem Art. Virginitas zu.

ment? Kann es eine Ehe ohne wechselseitige Zustimmung geben? Muß der Consens von beiden zu gleicher Zeit gegeben werden? Sind Worte, welche einen gegenwärtigen Consens ausdrücken, nothwendig zur Ehe? Wenn einer nachher sagt, er habe diese Worte nicht, um eine Ehe zu schließen, sondern bloß deswegen ausgesprochen, um die fleischliche Verbindung zu erpressen, was ist zu thun? Was soll ein solches Weib thun, wenn die Ehe heimlich geschlossen ist, und nicht von ihr erwiesen werden kann? Kann eine Ehe unter Abwesenden durch Procuratoren geschlossen werden? Kann sie es durch bloße Briefe? Schließt die bloß auf Wollust oder Schönheit oder Reichthum gerichtete Absicht die Ehe aus? Von dem Unterschiede zwischen verzeihlicher und Todsünde wird in vielen Artikeln Gebrauch gemacht, und gefragt, zu welcher Classe jede Sünde gehöre, ob Umstände eine verzeihliche Sünde zur Todsünde machen können? Das Gewissen wird folgendermaßen erklärt. Es stimmt mit dem natürlichen Gesetze einer vernünftigen Creatur und mit der Synteresis in so fern überein, als es regelmäßig ist. Aber es ist verschieden in der Art und Weise. Das natürliche Gesetz gebietet ihm, daß das Gute gethan und das Böse vermieden werden solle. Darauf folgt das Urtheil in der Vernunft, und so entsteht das Gewissen. Wird nun weiter geurtheilt, daß es so seyn solle, so folgt die Synteresis, welche der Funken des Gewissens ist, der den Willen antreibt, das Gute zu thun. Das Gewissen ist eine Regel in der Vernunft, die Synteresis im Willen t).

Jede

t) Art. Conscientia p. 56.

Jede Lüge wird für eine Sünde erklärt, in der Regel für eine Todsünde, nach den Umständen für eine verzeihliche. Es wird geleugnet, daß man, um einem das Leben zu retten, lügen dürfe [u]). Wie soll ein Geistlicher, welcher sich geschlagen hat, bestraft werden? Er soll abgesetzt werden, doch kann der Bischof dispensiren, wenn nur nicht Tod oder Verstümmelung erfolgt ist. Auch einen andern darf er nicht in seinem Namen duelliren lassen. Wenn er aber vom Richter dazu genöthigt worden ist? Wenn er, wo er sich nicht schlägt, suspendirt oder für schuldig gehalten wird? Da sind die Meinungen verschieden. Der Verfasser hält dafür, daß ein Geistlicher in einem solchen Falle sich schlagen dürfe, selbst in Civilsachen, wenn keine wahrscheinliche Gefahr des Todes vorhanden ist, weil man sich und seine Rechte im Nothfalle mit Gefahr des Andern vertheidigen dürfe [v]).

Dieß wird hinreichend seyn, um die Beschaffenheit dieser casuistischen Summen überhaupt zu charakterisiren. Aber das Verhältniß der Casuistik zur Moral verdient noch eine besondere Aufmerksamkeit. In den casuistischen Schriften machten die allgemeinen Principien nur eine Nebensache aus, die Hauptsache war die Entscheidung einzelner Fälle, und diese wurden gewöhnlich gar nicht nach festen, allgemeinen und gleichartigen Grundsätzen entschieden. Man handelte aber die Moral nicht bloß in der Betrachtung und Auflösung von lauter einzelnen Fällen ab, sondern man bemühte sich recht, mögliche, nicht leicht vorkommende, zwei-

u) Mendacium p. 233 sq.

v) Duellum p. 86.

zweifelhafte, schwere und verwickelte Fälle zu erfinden, und daran seine dialektische Kunst und Scharfsinnigkeit zu üben. Dadurch mußte unvermeidlich der moralische Skepticismus genährt werden, und es konnte selbst dahin kommen, daß aus der Moral ein Ding wurde, welches man nach Belieben und nach anderweitigen Absichten drehen und wenden konnte, wie man wollte. Schon wenn man die Moral bloß durch Beispiele lehrt, geräth die Bestimmtheit und Allgemeinheit der moralischen Begriffe in Gefahr, und leicht geht etwas von dem Zufälligen und Beschränkten in sie über. Man hat daher sogar, und zwar schon im Alterthum, darauf angetragen, nur die allgemeine, nicht aber die specielle Moral zu lehren. Wenn nun die Moral gar durch eine unzählige Menge casuistischer Fragen durchgeführt wird, so sieht man zuletzt gar nichts Allgemeines mehr, sondern lauter Besonderes, nichts Festes, sondern lauter Schwankendes. Wenn noch dazu überall Traditionen als Gründe angeführt, verglichen und künstlich vereinigt werden, so verschwindet die zuversichtliche moralische Ueberzeugung zuletzt gänzlich. Selbst den ernsten und tiefen Erforscher der moralischen Principien kann das Verhältniß des Individuellen zum Allgemeinen, und die unfehlbare Anwendung moralischer Grundsätze auf einzelne Fälle in Verlegenheit setzen. Er kann oft Mühe haben, sich dabei der Zweifel an der Gewißheit und Realität der Moral zu erwehren, und den freien Spielraum, welchen die Unsittlichkeit durch Individualitäten und Umstände gewinnt, zu beschränken. Wenn aber die Moral sich nur mit lauter besondern Fällen beschäftigt, so verwandelt sie sich leicht in ein Chaos

ohne

ohne Haltung, Festigkeit und Licht. Eine solche Casuistenmoral geräth leicht dahin, daß sie Dinge noch in Frage stellt, worüber gar nicht mehr gefragt werden sollte, worüber das moralische Bewußtseyn voraus entschieden hat, und welche dadurch, daß noch gefragt wird, erst zweifelhaft werden. Sie kann wohl selbst eine besondere Kunst darin setzen, das Gewisse ungewiß zu machen und in Gefahr zu bringen, und es doch nachher wieder zu retten. Sie setzt in die Nothwendigkeit, von unzüchtigen und schmutzigen Dingen recht detaillirt und schulgerecht zu reden, und zwar in Büchern vor dem ganzen Publicum zu reden, und verderbt dadurch mehr sowohl bei dem casuistischen Lehrer als auch bei andern, als wenn sie gänzlich davon geschwiegen hätte. Selbst Gerson, der sonst in so mancher Rücksicht über die Einsichten seines Zeitalters erhaben war, konnte sich von dieser Casuistik nicht losmachen, und ist selbst ein Beispiel von ihren verderblichen Folgen. Am Ende seiner Adventspredigten w) wirft er immer eine Menge casuistischer Fragen auf und beantwortet sie. Sie sind zum Theil auf der Kanzel unanständig, und mußten schon dadurch, daß sie aufgeworfen wurden, einen schädlichen Eindruck machen, sie werden aber auch zuweilen äußerst lax und zweideutig beantwortet. Um nur etwas anzuführen, so sagt er: das Gelübde der Keuschheit gehe nur auf die Unterlassung der Ehe, wer daher sich nicht verheirathe, breche sein Gelübde nicht, wenn er auch noch so schwer sündige x). Als Mittel wider die Wollust führt er an, wenig Sünden zu begehen und indessen viel Gutes zu thun,

w) Opp. III. 899 sqq.

x) l. c. p. 917.

thun, und setzt hinzu: Bemerket, was heimlich, außer dem Feste, außer den heiligen Oertern, und mit unverheiratheten Personen geschieht [y]). Auf der Synode zu Costnitz gibt er, wie schon oben bemerkt ist, die Rechtmäßigkeit des Tyrannenmords allerdings unter gewissen Umständen zu. Ueber die Pollutionen schreibt er ein paar besondere Abhandlungen [z]), zur Beruhigung der Gewissen, wie er sagt, und für Beichtväter, und stellt darüber folgende Grundsätze auf. Keine im Traume angefangene und vollendete Pollution ist eine Sünde, keine, wobei keine Zustimmung des Willens statt findet, ist es. Die wollüstige Begierde steigt nach dem Zustande unserer verdorbenen Natur auch ohne unsern Willen auf, und kommt dem Urtheile der Vernunft zuvor, steht also nicht unter dem freien Willen. Sie ist Sünde, wenn der Wille sie erzeugt, ihr beistimmt, ihr nachhängt, ihr nicht widersteht. Die Beistimmung des Willens ist entweder vollkommen, d. i. absichtlich und überlegt, oder unvollkommen, d. i. vernachlässigend. Eine Pollution kann aus strenger Enthaltsamkeit, aus Werken der Liebe, aus Temperament entspringen, alsdann ist sie verdienstlich. Wollüstige Gedanken und Befleckungen werden gewöhnlich glücklicher überwunden, wenn die Vernunft die Aufmerksamkeit auf andere Dinge wendet, als wenn man sich darüber betrübt und beunruhigt, und sie auszutreiben strebt, welches sie nur vermehrt. Ohne Offenbarung kann man nicht gewiß

y) l. c. p. 932.

z) Collecta super incitatione cujuspiam ad digne suscipiendum corpus dominicum, und De pollutione diurna. Opp. T. III. 1.

gewiß wissen, ob eine Pollution aus vollkommener oder unvollkommener Beistimmung entspringt, doch kann darin eine moralische Gewißheit statt finden. Auch auf den Probabilismus in moralischen Dingen hält Gerson viel, wiewohl er ihn allerdings beschränkt. Er lehrt, man müsse oft nach Probabilität handeln, diese mache oft die moralische Gewißheit aus, sie beruhe theils auf Autorität, theils auf eigener Gelehrsamkeit, theils auf eigener Erfahrung und auf Nachdenken über die Gebote Gottes. Man müsse nur dabei nicht die neuen Autoren den alten vorziehen, und den sicherern Theil erwählen [a]).

Zu den Casuisten des funfzehnten Jahrhunderts gehört auch Antoninus [b]), Erzbischof von Florenz. Noch weit merkwürdiger aber ist er deswegen, weil er das erste eigentliche, besondere und ausführliche scholastische System der theologischen Moral geliefert hat [c]). Dieser Mann,

a) Opp. I. 24. II. 31. III. 181. 42. I. 175 sqq.

b) Summa confessionalis sive confessorum refugium de eruditione confessorum, Interrogatorium et de restitutione. Memming. 1483. Paris. 1516. Lugd. 1564.

c) Viele Ausgaben führt *Fabricius* Bibl. lat. med. et inf. aetatis T. I. 117 sq. an. Ich gebrauche folgende Ausgabe: *S. Augustini* Summa theologica in 4. partes distributa, ad vetustiores libros exacta et ab innumeris mendis correcta, et posterioribus conciliorum, praesertim Tridentini, ac Pontificum Romanorum decretis, in annotationibus ad calcem paginarum subjectis aliisque observationibus et praelectionibus illustrata, vita autoris et indicibus rerum praecipue moralium locupletissimis aucta. 4 Voll. Veronae. 1740. Diese Edition ist von Pet. Ballerini. Sie ist bei Fabricius auch in der Mansischen Ausgabe nicht angeführt.

Mann, ein Dominikaner, stand in seinem Zeitalter wegen seiner Heiligkeit und Gelehrsamkeit im höchsten Ansehen, war Mitglied der Synode zu Florenz, starb als Erzbischof daselbst 1459., und wurde 1523. canonisirt d). Seine sogenannte theologische Summe ist wirklich ein System der Moraltheologie, wiewohl freilich Materien eingemischt sind, welche zur speculativen Theologie gehören, welche aber nach damaligen Vorstellungen in der Moral nicht fehlen durften. Es ist aus Vätern, Bestimmungen der Synoden und Päbste, Scholastikern, Canonisten, Summisten und neueren Schriften zusammengesetzt, und selbst griechische und römische Autoren sind häufig angeführt und gebraucht. Der Verfasser ist meist bloß Sammler, übrigens vergleicht und beurtheilt er auch die Meinungen Anderer, oft hält er jedoch sein Urtheil gänzlich zurück. Sein Hauptheld ist Thomas. Schriftstellen werden von ihm überall zum Grunde gelegt, aber seine Exegese ist schlecht. Immer ist das Werk das erste seiner Art. Es ist gleichsam eine Geschichte oder ein Inbegriff der ganzen alten Moraltheologie und aller ältern moralischen Streitigkeiten und Meinungen e). Es ist zum Gebrauche

d) Seine übrigen Schriften, unter welchen seine Chronik, die reichhaltigste aus dem Mittelalter, die merkwürdigste ist, führt Fabricius am a. O. an. Sein Leben ist erzählt Acta Sanctor. 2 Maj. T. I. p. 322. 331. T. VII. p. 553. 681. *Quetif* Biblioth. Dominican. p. 817 sq. von Ballerini in der angeführten Ausgabe. Eigentlich hieß er Antonius, wegen seiner kleinen Statur ist ihm der Namen Antoninus geblieben.

e) Ballerini Praef. p. VIII. sagt daher: ex hoc opere dignoscere licet *opiniones novas*. Noch setzt er hinzu: in

che für Prediger und Beichtväter und zur Auflösung von Gewissensfällen bestimmt. Es ist zwar Scholastik, jedoch verständlichere und praktisch-brauchbarere, als die ältere. Da dieß Werk in der Geschichte der römischkatholischen Moral sehr wichtig und doch unter uns wenig bekannt ist [f]), da es in der katholischen Kirche ein so hohes und dauerhaftes Ansehen erhalten hat, so muß hier noch eine ausführlichere Nachricht darüber erstattet werden.

Die Laster, Tugenden und Gaben nehmen zwar auch in diesem Werke, wie in den casuistischen Summen, einen großen Raum ein, aber es ist nicht nur hier alles weit ausgeführter, sondern die allgemeinen Principien der Moral werden auch hier in einem besondern Theile sorgfältig entwickelt, und die Laster und Tugenden in besonderen Zuständen und Verhältnissen werden in ausführliche Betrachtung gezogen, und es kommt selbst mehr ächt Praktisches, mehr Reichthum und Mannichfaltigkeit moralischer Wahrheiten vor, als man aus den Aufschriften der Haupttheile vermuthen möchte. Das Ganze zerfällt in vier Haupttheile: I. Von der Moraltheologie Principien oder von menschlichen Handlungen und Gesetzen. II. Von den Hauptlastern. III. Von den verschiedenen Zuständen der Menschen und den daraus fließenden Verbindlichkeiten

in hac historia perpaucae inveniuntur *discordes antiquorum opiniones prae illis*, quae hoc tempore in moralibus plerisque Theologis leguntur.

f) Nur bei Schröckh XXXIV. 207 ff. habe ich einige Nachricht von demselben gefunden. Mit Unrecht steht es hier unter den dogmatischen Systemen.

keiten und Lastern. IV. Von den Tugenden und Gaben. In dem ersten Haupttheile findet man mehr, als man darin sucht. Man findet Untersuchungen über die Natur der Seele, über ihre Würde und Aehnlichkeit mit Gott, über ihre Kräfte und Anlagen, über den Willen, besonders seine Freiheit, über die Ursachen der Sünden, Affecten und Leidenschaften, über die Eintheilungen der Sünden, besonders in verzeihliche und Todsünden, über das Gesetz überhaupt, über das ewige, natürliche, Mosaische und evangelische Gesetz, über das Gesetz der Gewohnheit, über das kanonische und bürgerliche Gesetz. Im zweiten Haupttheile kommen die Hauptlaster zur Untersuchung: Geiz, Hoffart, Schwelgerei, Fressen und Saufen, Zorn, Neid, geistliche Trägheit (acidia), Lüge und Meineid. — Schon vorher hatte man solche Hauptlaster ausgezeichnet. Man zählte deren bald sieben, bald acht, bald neun. Aus ihnen entsprangen die Todsünden, wiewohl auch jede andere Sünde der Form nach eine Todsünde werden konnte. Der dritte Haupttheil enthält mehr Kirchenrecht und Theologie, als eigentliche Moral. Uebrigens sind die Gegenstände, welche hier in Betracht kommen, vornehmlich folgende: Zustand der Gatten, der Jungfrauen, und Wittwen, der weltlichen Herren, der Soldaten, der Doctoren und Schulgelehrten, der Advokaten und Procuratoren, der Aerzte, Kaufleute, Künstler, weltlichen und geistlichen Richter, der Sterbenden, der Hospitalarier; die Kirchen und ihre Patrone, die Cleriker und der Gottesdienst, die Sacramente der Kirche, die Beneficien, die Mönche, die Beichtväter, Prediger, Prälaten, Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen,

Cardi-

Cardinäle und Legaten, Päbste, allgemeine Synoden, die Excommunication, das Interdict, die Suspension, die Irregularität, die Strafen, Gott und der Zustand der Seeligen, Christus, Maria, die Engel, die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Strafe des Fegefeuers. Der vierte Haupttheil enthält eine allgemeine Theorie der Tugend überhaupt, darauf folgen die vier Cardinaltugenden (unter jede werden wieder besondere Tugenden gebracht), hernach die theologischen Tugenden, und zuletzt die Gaben des heil. Geistes.

So war also endlich ein kirchliches System der theologischen Moral zu Stande gekommen. Der Inhalt desselben konnte nicht wohl anders ausfallen, als eben so. Zuerst wurden Pönitenzbücher zum Gebrauch der Beichtväter und auch wohl der Beichtenden abgefaßt. Darauf folgten die Speculationen der Scholastiker, welche in ihren theologischen Systemen auch Moral aufnahmen, dabei Schrift, griechische und römische Weltweise und Tradition zu Rathe zogen, und auf immer die Hauptmaterien für die theologische Moral auszeichneten und bestimmten. Neben und nach den Scholastikern excerpirten einzelne Männer aus ihnen, aus den Pönitenzbüchern, aus dem canonischen und bürgerlichen Rechte, zuerst nur zu einer Uebung und Belehrung, casuistische Summen, welche darauf zu allgemeinerm Gebrauche bekannt gemacht wurden. Aus Allen zusammengenommen entstand zuletzt ein System, wie das des Antoninus. Es konnte, als kirchliches System, nicht bloß Moral, nicht reine christliche Moral, sondern nur eine mit Theologie, Tradition, kirchlichem und bürgerlichem

Rechte vermischte Moral enthalten, weil dieß nach der herrschenden Meinung die allein wahre, vollständige und allgemein brauchbare Moral war. Dieses System müssen wir nun noch nach seiner inneren Beschaffenheit etwas genauer kennen lernen.

Antoninus nimmt in der menschlichen Seele, so wie mehrere ältere Scholastiker, ein Vermögen an, welches er Synteresis nennt. Es ist eine angeborne thätige Kraft, welche die Menschen vom Bösen zurückzieht und zum Guten antreibt, ein inneres Princip der praktischen Grundsätze, welche dem natürlichen Rechte zum Grunde liegen, eine natürliche Anlage, welche allem Bösen widersteht und allem Guten zustimmt, und nie gänzlich ausgerottet werden kann. Dem Gewissen schreibt er einen dreifachen Actus: Zeugen, Anklagen, Binden und Lösen zu [g]). Die freie Willkühr ist ihm ein Vermögen der Vernunft und des Willens, durch welches das Gute unter dem Beistande der Gnade, oder das Böse in Ermanglung derselben gewählt wird. Die Freiheit rechnet er bloß zum Willen, welcher allein unter allen Kräften der Seele frei sey. Die Seele kann nicht frei erkennen, oder nicht erkennen. Alle Freiheit im Menschen kommt nur dem Willen zu. Die Willkühr aber gehört der Vernunft zu. Die Vernunft unterscheidet zwischen dem Guten und Bösen, und nach ihr muß man sich richten. Die Willkühr kann sowohl Böses als Gutes wählen, und gehört daher zur Vernunft und zum Willen. Im Willen ist ein natürliches Streben zum höchsten Gute, und ein natürlicher Abscheu

g) P. I. tit. 3.

Abscheu vor dem Bösen. Die Vernunft aber urtheilt nur, was böse oder gut sey, und dieses Urtheil legt dem einen kein größeres Gewicht als dem andern bei. Die Willkühr ist kein Actus, keine Fertigkeit, sondern eine Kraft. Sie ist nicht aus Vernunft und Willen zusammengesetzt, sondern zu einem Actus der Willkühr wirken Vernunft und Wille zusammen. Die Gnade ist nothwendig zum Guthandeln, aber die Freiheit der Willkühr wird dadurch nicht aufgehoben. Diese setzt sich selbst in Bewegung, deswegen aber ist sie nicht die erste Ursache ihrer selbst, so wie überhaupt das, was die Ursache von etwas Anderem ist, deswegen nicht die Ursache von sich selbst ist. Gott ist die erste Ursache, welche die natürlichen Ursachen in Bewegung setzt. Dadurch, daß er die natürlichen Ursachen in Bewegung setzt, hören ihre Wirkungen nicht auf, natürlich zu seyn. Eben so hören die Wirkungen des Willens dadurch nicht auf, willkührlich zu seyn, daß Gott sie in Bewegung setzt, vielmehr macht er sie selbst zu willkührlichen Ursachen. Es gehört nicht zur Beschaffenheit der freien Willkühr, daß einer sich unbestimmt und gleichgültig zum Guten und Bösen verhält. Die Freiheit der Willkühr ist an sich auf das Gute gerichtet: denn das Gute ist ein Object des Willens, welcher nur alsdann nach dem Bösen strebt, wenn er sich dasselbe als etwas Gutes vorstellt, und die Wahl, welche ein eigener Actus des Willens ist, trifft nur das Gute oder scheinbare Gute. Deswegen kann auch die freie Willkühr da, wo sie am vollkommensten ist, nämlich in Gott, gar nicht nach dem Bösen streben. In dem Menschen ist vor

und nach der Sünde freie Willkühr, jedoch auf verschiedene Art. Derjenige, welcher die Gnade nicht hat, kann das Gute wählen, aber nicht das verdienstliche Gute, dieß entzieht aber der Freiheit der Willkühr nichts. Der Mensch kann sich auch zur Gnade vorbereiten. Der Mensch hat eine Freiheit der Willkühr, welche zum Bösen gekehrt werden kann. Diese Freiheit kann geschwächt, durch die Gnade im Guten bestätigt, aber auch hartnäckig im Bösen werden, im anderen Leben aber ist sie unabänderlich befestigt. Der Wille des Menschen ist immer frei, aber nicht immer gut. Die freie Willkühr kann nicht genöthigt, aber sie kann geneigt gemacht, abgeändert, bestimmt werden, um etwas zu wollen. Alle menschliche Handlungen kommen aus der freien Willkühr [h]). Uebrigens beweist er die Freiheit aus Schriftstellen, aus den Vorschriften der Gesetze, aus den Belohnungen und Strafen, aus dem Vermögen, Gutes und Böses zu unterscheiden und zu wählen, daraus, daß die menschlichen Handlungen wegen ihrer Veränderlichkeit ihren Grund nur in einem freien Vermögen haben können [i]).

Antoninus unterscheidet das ewige Gesetz noch von dem natürlichen Gesetze. Jenes ist ihm die Regel der göttlichen Weisheit, so fern sie alle Handlungen und Gemüthsbewegungen leitet. Dieses ist ihm eine Theilnehmung der Menschen an dem ewigen Gesetze, allen gemeinschaftlich, unabänderlich, unauslöschlich, indispensabel, es ist die allen Menschen eingepflanzte Vernunft. Er weiß die

h) P. I. tit. 1. p. 54. besonders aber tit. 4.

i) l. c. p. 228 sq.

die Würde und den mannichfaltigen Werth dieses Gesetzes kaum genug zu erheben, und verbindet damit die Untersuchung über das Gut und das höchste Gut [k]). Zwischen dem Mosaischen und evangelischen Gesetze findet er die Hauptverschiedenheiten, daß jenes auf sinnliches und irrdisches, dieses auf geistiges und himmlisches Wohl hinweist, daß jenes auf Handlungen, dieses auch auf Gesinnungen geht, daß jenes durch Furcht vor Strafen, dieses durch Liebe bewegt. Von dem geoffenbarten göttlichen Gesetze urtheilt er, daß es neben dem natürlichen Gesetze nothwendig gewesen sey, um alle Sünden und Laster auszuschließen und zu verbieten, da das Naturgesetz in vielen Stücken verdunkelt war, um auch die innern Gemüthshandlungen, über welche kein Mensch urtheilen kann, zu regieren und zu ordnen, um den Menschen vollkommene Gewißheit über ihre Pflichten zu geben, und um sie von der ewigen Seeligkeit, als ihrem höchsten Zwecke, zu unterrichten. Das Mosaische Gesetz läßt er auf eine weise und zweckmäßige Art zwischen das Gesetz der Natur und Gnade treten, und unterscheidet die moralischen Theile desselben wohl von seinen übrigen. Dem evangelischen Gesetze schreibt er noch die Vorzüge zu, daß es ewig dauern werde, daß es eine Vollendung des alten Gesetzes sey, daß es neue Gesetze enthalte, und daß keine politische Gesetze in demselben vorhanden seyen. Die Bergpredigt betrachtet er als den Hauptsitz derselben, und zieht sie in eine ausführliche Untersuchung [l]).

Der

k) P. I. tit. 12. 13.

l) P. I. tit. 14. 15.

Der Probabilität schreibt Antoninus allerdings Ansehen in moralischen Dingen zu, nur noch nicht im Jesuitischen Sinne. Eine Meinung, welcher eine andere eben so oder fast eben so probable entgegensteht, hält er für zweifelhaft, nicht für probabel, und behauptet, man müsse immer die sicherere wählen, man müsse die größere Probabilität vorziehen, man müsse bei zwei Gefahren zu sündigen die kleinere vorziehen, und zum erlaubten Handeln gehöre immer eine moralische Gewißheit m). Es wird sich an einem andern Orte zeigen, wie viel weiter die Jesuiten gegangen sind.

Die Tugend überhaupt ist ihm diejenige Eigenschaft des Gemüths, bei welcher man rechtschaffen lebt, welche niemand übel gebraucht und welche Gott in den Menschen mit ihrer Zustimmung und Mitwirkung hervorbringt. Die Tugenden theilt er nach einem zweifachen Gesichtspuncte ab: 1. sie sind entweder natürlich oder erworben oder eingegossen. Die ersten sind vermö-

m) Ballerini vertheidigt ihn wider den Verdacht des Jesuitischen Probabilismus in der dem ersten Bande beigefügten Prael. I. De principiis decidendorum casuum conscientiae antiquis et recentioribus, quae scilicet Antoninus cum antiquis adhibuit, quaeque his contraria invexerunt Probabilistae, unde ille Probabilistarum numero perperam a nonnullis adscriptus demonstratur. Bei dem ersten Bande finden sich von Ballerini noch zwei Prälectionen: Ecclesiae sententia de principiis in decisione casuum conscientiae adhibendis; und De indulgentiis. Bei dem zweiten Bande aber sind 6 Prälectionen von ihm: De simonia — usura — furto et restitutione — eleemosynae praecepto superflui nomine — scandalo — homicidio defensivo.

vermöge einer natürlichen Anlage in uns und keine eigentliche Tugenden, die andern entstehen aus oft wiederholten guten Handlungen, die dritten aus der Gnade Gottes, und dahin gehören eigentlich alle Tugenden. 2. Sie sind entweder intellectuell, oder moralisch oder theologisch. Die ersten sind im Verstande und vervollkommnen ihn: Weisheit, Verstand, Wissenschaft, Kunst, Klugheit. Die andern heißen deswegen so, weil Sitte (mos) oder Gewohnheit eine natürliche oder gleichsam natürliche Neigung, etwas zu thun, hervorbringen; sie werden auch Principal- oder Cardinaltugenden genannt, und sind Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit. Die theologischen Tugenden sind Glauben, Hoffnung und Liebe. Die heidnischen Weltweisen haben diese Tugenden weder gekannt, noch besessen. Es giebt eine zweifache Seeligkeit des Menschen, die eine ist der menschlichen Natur proportionirt, der Mensch kann zu ihr durch die Principien seiner Natur gelangen, und wenn er sonst zu keiner andern Glückseligkeit bestimmt würde, so würden die intellectuellen und moralischen Tugenden hinreichend für ihn seyn. Aber weil es noch eine andere Seeligkeit giebt, welche die Kräfte der menschlichen Natur übersteigt, zu welcher der Mensch nur durch göttliche Kraft und eine gewisse Theilnehmung an der Gottheit gelangen kann, weil die natürlichen Principien des Menschen nicht hinreichen, ihn zu dieser Seeligkeit vollkommen zu bestimmen, so müssen ihm von Gott gewisse Principien geschenkt werden, durch welche er zu einer übernatürlichen Seeligkeit bestimmt wird, gleichwie er, jedoch auch

nicht ohne göttliche Hülfe, durch natürliche Principien zu einem natürlichen Zwecke und Glücke bestimmt wird. Diese Principien heißen theologische Tugenden, weil Gott ihr Object ist, weil sie uns von ihm allein eingegossen werden, und weil sie uns allein durch die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift vorgeschrieben sind. Obgleich Vernunft und Willen, so fern sie natürliche Principien sind, natürlich auf Gott gerichtet sind, so sind sie doch, sofern Gott Gegenstand einer übernatürlichen Seeligkeit ist, nicht ihrer Natur nach hinreichend auf Gott gerichtet. Obgleich der Mensch von Natur eine Neigung zu einem natürlichen Zwecke, der Glückseeligkeit, hat, ob er gleich durch das natürliche Licht seines Verstandes das Gute erkennt, obgleich sein Wille von Natur nach dem Gute der Vernunft strebt, so ist dieß doch von einer übernatürlichen und vollkommenen Seeligkeit noch weit entfernt. Zu diesem Zwecke mußte der menschlichen Natur selbst etwas Uebernatürliches geschenkt werden. Der Verstand wird auf den übernatürlichen Zweck dadurch gerichtet, daß dem Menschen übernatürliche Principien mitgetheilt werden, welche er durch göttliches Licht in sich aufnimmt, darauf bezieht sich der Glaube. Der Wille wird auf den übernatürlichen Zweck als einen erreichbaren gerichtet durch die Hoffnung, und auf eine geistliche Verbindung, durch welche wir gewissermaßen in jenen Zweck verwandelt werden, durch die Liebe. Durch den Glauben ergreift der Verstand, was er hofft und liebt, und dadurch, daß einer sich Hoffnung von einem macht, schreitet er zur Liebe fort. In der Ordnung der Vollkommenheit aber

geht

geht die Liebe dem Glauben und der Hoffnung vor, weil beide durch Liebe gebildet werden und die Vollkommenheit der Tugend erhalten [n]). Wiefern die Tugend in einer Mittelstraße bestehe, was die Tugenden für Folgen und Grade haben, wie sie mit einander in Verbindung stehen, wird noch besonders untersucht.

Bei den Cardinaltugenden wird auch von der Buße gehandelt. Sie ist Traurigkeit über begangene Sünden, Haß derselben und Entschluß, sie nicht mehr zu begehen. Sie ist eine Pflicht der Gerechtigkeit gegen Gott. Die Moralphilosophen kennen sie nicht, weil sie nicht wußten, daß die Sünde durch Reue ausgesöhnt werden könne. Sie bestraft die begangene Sünde. Der Mensch kann ohne die wirklich beobachteten Sacramente der Kirche seelig werden, aber ohne die Tugend der Buße niemals. Die Früchte der Buße sind: die Wiederherstellung der Tugenden und Verdienste, die Reinigung der Sünden, die Erneuerung der Seele, die Theilnehmung an den Gütern der Kirche, als Gebeten, Indulgenzen rc., die Vorbereitung der Belohnungen. Sie geht vor den meisten Tugenden vorher, dem Glauben aber folgt sie nach [o]).

Die Liebe ist der Tugenden vortrefflichste. Ihr Hauptgegenstand ist Gott, welcher um sein selbst willen geliebt werden soll, der Nächste aber um Gottes willen. Sie ist zum Heile und zu allen anderen Tugenden nothwendig, sie ist in allen Tugenden wirksam, sie dauert ewig. Gegen=

n) P. IV. tit. I.

o) P. IV. tit. 5. p. 238 sq.

Gegenstände der Liebe sind: Gott, unsere Seele, unser Nächster, unser Körper. Gott muß über Alles und vor Allem geliebt werden, mehr, als wir selbst. Uns selbst sollen wir lieben, nach unserer vernünftigen Natur oder dem inneren Menschen, ihn in seiner Integrität erhalten, uns geistliche Güter zu verschaffen suchen, bei uns selbst einkehren, gegenwärtige gute Gedanken in uns aufsuchen, vergangene Güter zurückrufen, in der Hoffnung zukünftiger uns freuen, in uns keine Zwietracht des Willens dulden. — Dieß ist moralische Selbstliebe. Die Seele des Nächsten sollen wir mehr lieben, als unsern Körper, unsern eigenen Körper mehr als den des Nächsten [p]). Die Hoffnung ist die gewisse Erwartung zukünftiger Seeligkeit, welche aus Verdiensten und der Gnade entspringt. Sie ist eine Tugend, denn sie verschafft ihrem Besitzer einen Werth und macht seine Handlungen gut, sie hat die Vernunft und Gott zur Regel [q]). Der Glaube ist eine theologische Tugend: denn er hängt vom freien Willen ab, welcher durch die Gnade bewegt wird, und bezieht sich auf Gott, es wird ihm in der Schrift Belohnung verheißen und er ist nothwendig zur Seeligkeit [r]). Ohne Gnade kann der Mensch das ewige Leben nicht verdienen. Das Verdienst ist die Wirkung der mitwirkenden Gnade, und durch dieses Verdienst verdient der Mensch vermittelst guter Werke das ewige Leben [s]).

Die

p) P. IV. tit. 6.

q) l. c. tit. 7.

r) l. c. tit. 8.

s) l. c. tit. 9. p. 491.

Die Gaben des heiligen Geistes unterscheidet Antonin von den eingegossenen Tugenden. Sie kommen nämlich aus göttlicher Inspiration, nicht aus der Gnade, und treiben den Menschen unmittelbar zum Guten an; diesem inneren Antriebe folgt der Mensch, weil er von einem besseren Principe, als der menschlichen Vernunft, in Bewegung gesetzt wird. Die Gaben des Geistes werden auch von den intellectuellen und moralischen Tugenden unterschieden. Diese stammen aus der durch die Gnade erleuchteten Vernunft her, die Gaben aber kommen von dem heiligen Geiste, welcher das Gemüth bewegt, seinem Antriebe durch diese oder jene Gabe zu folgen. Doch unterstützen sich die Tugenden und die Gaben, und es kann Gaben geben, welche zugleich moralische Tugenden sind, nur daß jene immer wegen Ehrfurcht gegen Gott bestehen, diese aber von dem Gute der Vernunft sich nicht entfernen. Zu den theologischen Tugenden gehören keine Gaben des heiligen Geistes. Das menschliche Gemüth wird vom dem heiligen Geiste nicht in Bewegung gesetzt, wenn es nicht vorher mit ihm auf irgend eine Art vereinigt ist. Die erste Vereinigung des Menschen mit Gott aber geschieht durch Glauben, Hoffnung und Liebe. Daher werden diese theologischen Tugenden bei den Gaben vorausgesetzt und sind gleichsam ihre Wurzeln. Die Gaben gehören insgesammt zu diesen drei Tugenden, und sind aus ihnen abgeleitet. Sie stehen unter den theologischen und über den Cardinaltugenden. Der Gaben sind nicht mehr und nicht weniger, als sieben, und ihr Rang

 erhellt

erhellt aus ihrer Aufzählung. Sie sind so verbunden, daß man die eine ohne die andere nicht haben kann. Sie sind nothwendig zur Seeligkeit, und dauern auch bei den Seeligen fort [t]). Die Gabe der Weisheit besteht in der Contemplation des Göttlichen und in der Anordnung menschlicher Dinge nach göttlichen Regeln [u]). Dieß giebt dem Verfasser auch Veranlassung, von dem contemplativen Leben und der Entzückung zu reden. Die Gabe des Verstandes, welcher nicht bloß speculativ, sondern praktisch ist, das Göttliche faßt, und auch das Sittliche in Beziehung auf Gott betrachtet [v]). Aus dieser Gelegenheit wird auch von der heiligen Schrift, von der Theologie, von den Irrthümern der Heiden, Juden, Muhammedaner und Häretiker gehandelt. Die Gabe des Raths besteht darin, daß der Mensch in seinen Handlungen nicht durch Untersuchung seiner Vernunft, sondern gleichsam durch einen vom heiligen Geiste empfangenen Rath geleitet wird [w]). Hier auch von den evangelischen Rathschlägen. Die Gabe der Stärke ist eine uns vom heiligen Geiste eingeflößte Kraft, den Uebeln des Lebens und den Versuchungen zum Bösen tapfer zu widerstehen. Sie ist verschieden von der Stärke oder Tapferkeit, als einer moralischen Tugend, und zwar dadurch, daß sie mit einem unbeschränkten Vertrauen auf Gottes Macht verknüpft ist, und daher zur Ueberwindung aller Gefahren stärkt und den

t) P. IV. tit. 10.

u) l. c. p. 504 sqq.

v) P. IV. tit. 11.

w) l. c. tit. 12.

den Menschen immer zur ewigen Seeligkeit führt [x]). Die Gabe der Furcht ist Furcht vor Gott, weil die Schrift sie vorschreibt, weil Gott der Allmächtige ist, weil er allwissend und gerecht ist, und die Furcht vor ihm uns nützlich ist [y]). Die Gabe der Frömmigkeit ist kindliche Zuneigung zu Gott als Vater [z]). Die Gabe der Wissenschaft ist eine vollkommen gewisse Erkenntniß von Sachen des Glaubens und des Lebens, welche menschliche Kräfte übersteigt und durch den heiligen Geist gewirkt wird [a]).

Dieß ist die Anlage und dieß sind die merkwürdigsten Principien und Ideen eines großen, voluminösen Werks, welches sein Ansehen in der katholischen Kirche auch jetzt noch nicht verloren hat. Man wird manches Vortreffliche in diesem Systeme nicht verkennen, und einsehen, daß die Moral der katholischen Kirche nicht durchaus so verwerflich war, als die Protestanten in ihrem polemischen Eifer behauptet haben. Man wird nun auch einsehen, wie, warum und in welchem Sinne man gerade diese Tugenden in den Systemen aufstellte, sie so eintheilte, benannte und anordnete. Man wird bei diesem wackern Erzbischofe auch hie und da freie Blicke und reinere moralische Einsichten nicht übersehen [b]).

Auch

x) l. c. tit. 13.

y) l. c. tit. 14.

z) l. c. tit. 15.

a) l. c. tit. 16.

b) Ich setze hier noch hinzu, daß Antoninus vom vollkommenen päbstlichen Ablasse sagt, er könne die Schuld nicht

Auch die Vorstellung von der Heiligkeit des Mönchslebens gehört mit zu der herrschenden kirchlichen Moral. Der mönchische Stand wurde als Stand der christlichen Vollkommenheit betrachtet. Mönchsgesellschaften und Klöster sah man als nothwendig erforderlich in der wahren Kirche an, und sie wurden auch von ihrem Oberhaupte bestätigt, geschützt und mit Rechten versehen. Mönche und Nonnen beobachteten jene evangelischen Rathschläge, welche Jesus und die Apostel selbst gegeben hatten. Sie waren nicht für alle gegeben, aber doch für die, welche eine besondere göttliche Gnade dazu empfangen und sich förmlich zur Beobachtung derselben verbindlich gemacht hatten. Nur da, wo nicht nur die Gebote, welche für alle gegeben waren, sondern auch die Rathschläge beobachtet wurden, wurde die christliche Moral vollständig erfüllt, und war eine vollendete christliche Kirche vorhanden. Selbst die tiefe Verehrung gegen den Mönchsstand gehörte zu den Pflichten der Nichtmönche, und diese suchten auch wohl ohne Gelübde, in ihrem Privatleben, sich der Vollkommenheit des Mönchsstandes zu nähern, und auch in die gemeine Moral kam viel von der Mönchsmoral hinein. Man möchte fast sagen, daß das idealische Princip des Sittlichen überhaupt in der Mönchsmoral angenommen wurde, und daß die Vorschriften der gemeinen Moral nur als Abstufungen derselben angesehen wurden. Wie diese Ideen emporgekommen, wie verdorben jetzt

nicht aufheben, welches Gott allein könne, und jene Behauptung lasse sich bloß dadurch etwa noch retten, daß die Erlassung der Schuld auf vorhergegangene Reue und Beichte bezogen werde. P. I. tit. 10. cap. 3.

jetzt die Sitten in den Klöstern waren, was die Mönche für einen mächtigen Einfluß auf die Sittlichkeit und Denkart des Zeitalters hatten, was jetzt für neue Mönchsorden entstanden, gehört hieher nicht. Auch daß durch die Rathschläge die Gebote und mit ihnen die thätige menschliche Tugend in Verachtung gekommen, war zwar etwas in der Geschichte der Moral überhaupt Merkwürdiges, aber es war jetzt etwas schon sehr Altes. Eben so ist es mit der Meinung, daß der Mönche Vollkommenheit und Tugend andern Menschen zu gut kommen und zugerechnet werden könne, und daß Klosterstiften und Wohlthätigkeit gegen Klöster eine besonders verdienstliche Tugend sey. Endlich war auch das nichts Neues, daß man in der mönchischen Vollkommenheit selbst wieder Grade annahm und daß die Mönchsorden mehr oder weniger streng waren. Geschrieben wurde immer noch viel über das Mönchsleben [c]), aber neue Ideen findet man in diesen Schriften nicht, es ist nur Wiederhohlung des Alten, oder sind es Streitschriften über den Sinn gewisser Ordensregeln, über Rechte und Pflichten gewisser Orden. Am merkwürdigsten sind die Gegner der herrschenden Mönchsmoral und die Schriften, in welchen sie angegriffen wird. Dieß aber wird schicklicher in dem folgenden Abschnitte seine Stelle finden.

c) Z. B. *Joh. Trithemius* Commentar. in regulam S. Benedicti, Exhortat. ad monachos LL. 2., de triplici regione claustralium, de religiosorum tentationibus LL. 2, de vitio proprietatis monachorum, s. dessen Opera spiritualia Mogunt. 1605.

Drittes Kapitel.

Von den Gegnern der herrschenden Moral und den mystischen Moralisten.

Dem herrschenden Lehrbegriffe, auch in so fern er das Sittliche betraf, hatte es niemals an Gegnern gefehlt. Seit dem zwölften Jahrhundert wurden sie häufiger, und verbanden sich in offene oder geheime Gesellschaften. Die Moral der Gebräuche fand die bestimmteste und standhafteste Widersacher. Viele unterschieden genau zwischen den Vorschriften Jesu und der Apostel, und zwischen den Vorschriften der Kirche, des Pabsts und der Bischöfe, und erklärten nur jene für verbindlich und zur Seeligkeit hinreichend. Dieß thaten schon die Waldenser, welche vermittelst des Gebrauchs der Bibel fast die ganze reine Moral des Evangeliums in Lehre und Praxis unter sich wiederherstellten. Fast alle diejenigen, welche auf eine Reformation der Kirche drangen, oder sie auch schon unter sich in abgesonderten Gesellschaften einführten, haben auch auf eine Verbesserung der herrschenden Moral gedrungen, für eine bessere Moral geschrieben, und in ihren Schriften, worin sie den verderbten Zustand der Kirche beklagten und Vorschläge zu einer Reformation machten, auch auf diesen Zweck hingearbeitet. Wiklef, geb. 1324. † 1384, Lehrer zu Oxford, in der scholastischen Theologie, im kanonischen und bürgerlichen Rechte, am meisten aber

im

im Studium der heiligen Schrift wohl bewandert, erklärte sich aufs nachdrücklichste wider Mönchsmoral und Mönchsleben und wider die meisten Gebräuche der römischen Kirche. (Er that dieß vorzüglich in einem Trialogus [d]). In Bestreitung der moralischen Irrthümer dieser Kirche ist er übrigens weit neuer und glücklicher, als in der Aufstellung moralischer Wahrheiten. So bestreitet er die Nothwendigkeit der Ohrenbeichte, alle Verordnungen, welche in der Schrift selbst keinen Grund haben, die päbstlichen Ablässe und Dispensationen, die Pflicht, den Pabst als das Oberhaupt der Kirche anzuerkennen, die Bilderverehrung, die Wallfahrten, das Fasten, alles nach den herrschenden Begriffen, auch den Cälibat der Priester sehr glücklich, wiewohl mit Derbheit und Heftigkeit. Auch ist es immer eine sehr merkwürdige Aeußerung von ihm, daß nicht nur Irrlehren, sondern auch **Unsittlichkeiten Ketzereien** seyen, und daß ein **sittlich-guter Mann kein Ketzer seyn könne**; und daß er jeden Todschlag, auch die Todesstrafen und das Kriegeführen, für unerlaubt erklärte [e]), ist ein Beweis, daß er zu einer reinen und freien Ansicht der ursprünglichen christlichen Moral

d) gedruckt 1525. Francof. et Lipf. 1753. unter dem Titel: Dialogorum LL. 4. Diese letzte Ausgabe ist von L. P. Wirth, und enthält einen Anhang in deutscher Sprache über Wiklef's Leben, Lehren und Schriften, nebst einem Verzeichnisse von Büchern, welche von ihm handeln.

e) S. *Lewis* in History of the life and sufferings of J. Wicliffe. Lond. 1720., welcher auch die vielen ungedruckten Aufsätze Wiklef's zur Darstellung seiner Lehren gebraucht hat.

Moral vorgedrungen war. Wenn er hingegen sich zu allgemeineren moralischen Principien und Untersuchungen erheben will, so bleibt er entweder bloß bei dem Gewöhnlichen stehen oder verirrt er sich leicht. In dem dritten Buche seines Trialogus ist fast lauter Moral enthalten. In der Untersuchung über die Tugend wird zuerst die ungeschaffene Tugend, welche persönlich der Logos und wesentlich Gott selbst ist, von den geschaffenen Tugenden unterschieden, und diese sind entweder natürlich oder moralisch, die moralischen aber wiederum entweder moralisch-menschlich oder theologisch. Jene sind die Cardinaltugenden, von welchen Wiklef fast ganz nach Anleitung des Aristoteles handelt [f]). So werden auch die theologischen Tugenden nach der gewöhnlichen Weise abgehandelt. Bei dem Glauben kommt die Lehre vor, es sey unmöglich, daß einer sündige, wenn er nicht auf irgend eine Art Mangel an Glauben habe; wenn einer wisse und fest glaube, daß die Sünde von Gott bestraft werde, so könne er nicht sündigen [g]). Daraus möchte man den vorher angeführten Satz erklären, daß kein rechtschaffener Mann ein Ketzer seyn könne, und daraus möchte ihm ein anderer Sinn zuwachsen, als man sonst anzunehmen geneigt wäre. Die Rechtschaffenheit ist Wiklef'en ein Beweis von rechtem und festen Glauben, und dieser leitet noth-

f) Lib. III. c. 1. 2.

g) L. III. cap. 2. Impossibile est, quemquam peccare, nisi de tanto in fide deficiat, quia si poenam infligendam fore peccantibus cogitaret et plene crederet et haberet fidem divinae noticiae, quomodo cognoscit omnia, cum aliis veritatibus credendis, non tunc indubie sic peccaret p. 85. ed. *Wirth*.

nothwendig zur Rechtschaffenheit, besonders weil er mit dem Glauben verbunden ist, daß Gott die Sünden bestrafe, und ohne Glauben giebt es keine Tugend. Ueber die Natur der Sünde trägt er so unverständliche und spitzfindige Lehren vor, daß man sie nicht einmal deutlich wieder geben kann [h]). Deutlicher und lobenswürdiger erklärt er sich über den Unterschied zwischen verzeihlicher und Todsünde. In dem gewöhnlichen Sinne erkennt er diesen Unterschied nicht an. Da die Unterscheidung in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich begründet ist, so will er den Sinn der Ausdrücke der Schrift gemäßer bestimmen. Er nennt eine Todsünde nur die, welche ewiger göttlicher Strafen würdig ist, und kennt in so fern nur Eine Todsünde, nämlich die Sünde wider den heiligen Geist [i]). Jede andere Sünde, meint er, könne verzeihlich genannt werden, setzt jedoch hinzu: da diejenigen wirklichen Sünden, welche die gegenwärtige Gnade auslöschen, uns ihren Grenzen nach unbekannt seyen, so müssen

h) z. E. c. 4. p. 89. Peccatum, dictum formaliter, non est virtuti contrarium, quia tunc foret creatura et res positiva, sicut sunt omnes habitus, qui sicut sunt qualitates, sic sunt necessario creaturae et ita non foret peccatum, nisi fuerit a Deo bono creatum et aeternaliter ordinatum. — Peccatum dictum formaliter non privative virtuti opponitur, quamvis inferat necessario privationem gratiae; et ratio est ista, quia justum est et decretum a Deo, quod homo privetur gratia Dei pro peccato, sed nullum peccatum dictum formaliter est justum aut decretum a Deo, ideo nullum peccatum dictum formaliter potest dici privatio, sed privationem praecedentem ex Dei judicio antecedit.

i) *finalis inpoenitentia*, quod est peccatum in spiritum sanctum p. 93.

müssen wir uns innerhalb der Grenzen unserer Erkenntniß halten; da wir nicht genau wissen, welche Sünden tödtlich oder verzeihlich seyen, so müssen wir jede Sünde fliehen; es ist genug, daß wir wissen, jede Sünde sey mit Gefahr verbunden, strafwürdig und Undankbarkeit gegen Gott. Dieß war unstreitig die weiseste Lehre, welche einem Zeitalter gegeben werden konnte, das die Unterscheidung zwischen verzeihlicher und tödlicher Sünde so sehr mißverstand und mißbrauchte. Eine unendliche Sünde giebt er nicht zu, sofern darunter eine solche verstanden wird, welche eine unendliche Verschuldung oder eine unendlich schwere Strafe nach sich zieht, welches bei einem endlichen Wesen gar nicht gedacht werden kann, sondern bloß in so fern, als sie etwas ohne Endzweck ist [k]). Daß Alles in der Welt nach einer absoluten Nothwendigkeit gehe, nimmt Wiklef nicht nur in der Glaubenslehre [l]), sondern wiederum ausdrücklich in der Sittenlehre an [m]). Man sieht wohl, daß er im Gegensatze gegen die herrschende Lehre den reinen Augustinismus wiederherstellen will.

k) Lib. III. cap. 6. p. 96. Peccatum dicitur infinitum quodammodo privative h. e. peccatum caret fine laudabili gratia cujus deberet fieri.

l) Lib. II. cap. 14 Hier kommen Sätze, wie folgende, vor: Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum, et sic sunt aliqui praedestinati h. e. post laborem ordinati ad gloriam, aliqui praesciti h. e. post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati — *Temporale* est *causa* praedestinationis aeternae, *praecedente* tamen *causa aeterna*, tam ex parte Dei taliter ordinantis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae.

m) Lib. III. cap. 8. 9.

will. Diesen mit der Sittenlehre zu vereinigen, bemüht er sich weiter nicht, er stützt sich nur auf die heilige Schrift und die alten Lehrer [n]). Im Uebrigen besteht seine Moral darin, daß er die sogenannten sieben Todsünden nebst den ihnen entgegengesetzten Tugenden, mit starken Ausfällen auf Päbste, Geistliche und Mönche, abhandelt [o]). Huß, † 1415., lehrte Wiklef'en gemäß. Tadel der Kirchenverfassung, der Moral der Gebräuche, des Pabsts und des Clerus macht den Hauptinhalt seiner Schriften aus, und nur deswegen wurde er eigentlich verdammt, von allgemeiner Moral kommt nichts Bedeutendes vor [p]). Peter von Ailly, zuerst Kanzler der Universität Paris und darauf Bischof von Cambray und Cardinal, Lehrer Gerson's und Clemange's, † 1425., ein gelehrter Scholastiker, drang nicht nur gleichfalls auf eine moralische Verbesserung der Kirche, sondern verfaßte auch mehrere moralische Schriften, welche meistentheils einen mystischen Geist athmen [q]) oder sich auch mit einzelnen moralischen Fragen beschäftigen [r]). Niklas von Clemange, einem Dorfe

n) l. c. p. 102.

o) Lib. III. c. 9-23.

p) Einige hieher gehörige Aufsätze von ihm: Explicatio symboli, decalogi et orationis dominicae — de peccato mortali — de matrimonio — de cognitione et dilectione Dei — de tribus hostibus hominis et septem peccatis mortalibus s. Historia et Monumenta Joh. Huss — Norimb. 2 Voll. 1558.

q) Dahin gehören vorzüglich seine Schriften über die Contemplation, welche sich in seinen Opusc. Argentor. 1490. finden.

r) *Launoius* Hist. regii Navarrae Paris. collegii P. 3. lib. 1. c. 4. führt mehrere ungedruckte, hieher gehörige Schriften an.

Dorfe in der Diöcese Chalons, † um 1440., drückte nicht nur in seiner Schrift vom verdorbenen Zustande der Kirche sehr strenge moralische Grundsätze aus, sondern gab auch moralische Aufsätze heraus, welche mit eben so viel Geist und Gründlichkeit, als Eleganz und Geschmack geschrieben sind. In denselben handelte er von der Einsamkeit, von dem Nutzen oder Glücke des Leidens, von dem Mißbrauche der göttlichen Gaben, von der schädlichen Vervielfältigung der Feste und der würdigen Feyer derselben [s]). Seine Briefe sind voll ächt-christlicher moralischer Belehrungen, treffender Darstellungen von Lastern und Tugenden und ausgesuchter praktischer Vorschriften [t]). Er hatte sich durch den Geist der griechischen und römischen Moralphilosophen ganz genährt, und sich durch die Sittenlehre des Evangeliums noch mehr erhoben und aufgeklärt. Mit Bitterkeit und Sarkasmen und mit mahlerischen Schilderungen bekämpft er die Sittenlosigkeit der Zeitgenossen, seine Ermahnungen sind eifrig, ja feurig, seine Darstellung ist klar und sprechend, seine Anweisungen sind frucht-

s) De fructu eremi — de fructu seu prosperitate rerum adversarum — tractatus in parabolam de filio prodigo — de novis festivitatibus non instituendis — de praesulibus Simoniacis s. Opp. cum notis et conjecturis *J. M. Lydii*, Lugd. Bat. 1613. vergl. *Dupin* Bibl. XX 271 sqq.

t) s. z. E. ep. 9. von der Geduld, 11. von der Gesundheit der Seele, 60. vom Ehrgeize, 62. von den Vortheilen der Verfolgungen, 65. 73 74. f. von den Pflichten der Geistlichen, 82. von der Ungewißheit und Kürze des Lebens, 92. von der Wohlthätigkeit und Wachsamkeit.

fruchtbar und reich, seine Räthe sind weise. Johann von Goch, Prior eines Klosters zu Mecheln, † 1475., gibt eine Schrift heraus, in welcher er die Irrthümer in Ansehung des evangelischen Gesetzes aufzählt und aufdeckt [u]). Unter diese rechnet er es, daß man das evangelische und Mosaische Gesetz fast immer vermische, daß man die christliche Vollkommenheit oft nur in das Glauben, nicht aber in die Werke des Glaubens gesetzt habe, daß man die Verbindlichkeit eines Gelübdes, namentlich eines Mönchsgelübdes, zur vollkommenen Erfüllung der evangelischen Vorschriften für nöthig halte, wie wenn es nicht besser wäre, sich allein an diese zu halten und sie mit freier und liebevoller Seele, ohne das Joch eines Gelübdes, auszuüben. Der Dominikaner Savonarola, berühmt durch die Strenge seiner Sitten, durch seine Predigten, durch die politische Rolle, welche er zu Florenz spielte, und durch sein tragisches Ende 1498., verdient nicht weniger, ja noch mehr, als fruchtbarer und achtungswürdiger moralischer Schriftsteller bekannt zu seyn. Seine moralischen Aufsätze sind voll reiner und erhabener Ideen, voll Gefühl und Freimüthigkeit. In seinem Triumphe des Kreuzes [v]) erweist er die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre vom Kreuze oder des Christenthums vornehmlich aus seiner

u) De quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis in *Walchii* Monimenta medii aevi Fascic. IV. 73 sqq.

v) Triumphus crucis seu de veritate fidei. Florent. 1497.

seiner inneren moralischen Kraft und aus seinen Wirkungen auf das Herz und Leben der Menschen. In einer andern Schrift erklärt er die Einfalt des christlichen Lebens [w]) nach dem Sinne der Mystik, ohne jedoch die Vorschriften der Klugheit und des äußern Anstands zu vergessen. Die ruhige und stille Gemüthsstimmung, das gute Herz und den reinen Willen betrachtet er daselbst als den Grund der ächten Erkenntniß Gottes. Das Beispiel und die Geschichte Jesu ist ihm ein weit sicheres Mittel, zu dieser Gemüthsstimmung zu gelangen, als die unsichern Lehren der Weltweisen. Anderswo erhebt er den Werth des innern Gebets und schreibt dem äußern Gottesdienste nur den Werth eines Mittels zur Erweckung und Belebung des innern religiösen Sinns zu [x]).

Unter den Männern, welche die herrschende Sittenlehre durch die heilige Schrift und größtentheils auch durch ein innig gefühltes Bedürfniß einer Kirchenreformation und einer innern Mystik berichtigten, ist Gerson bloß deswegen nicht eher genannt worden, weil er unter ihnen ausgezeichnet zu werden, und eine besondere, weitere Stelle einzunehmen verdient. Sofern er der herrschenden Moral

w) De simplicitate vitae christianae libri 4. Venet. 1517.

x) Tractato della oratione mentale findet sich nebst andern ähnlichen Aufsätzen in Opere composte del Ven. P. J. Hieronymo da Ferrara. Venet. 1504. *Dupin* Bibl. XX. 391 ff. führt noch mehrere moralische Aufsätze von ihm an. vergl. Arnold Myst. Theol. S. 462 f. Ammon Gesch. der Homilet. I. 184 ff.

Moral des Zeitalters und ihren Fehlern huldigte, ist er schon vorher einigemale aufgetreten, als Mystiker wird er nachher unter der Reihe der übrigen auftreten, hier soll er sich als Moraliste überhaupt und als Verbesserer der Moral zeigen, wobei es aber unvermeidlich ist, daß manches einfließe, worin er mit der gewöhnlichen Moral übereinstimmte.

Gerson, † 1429., Canzler von Paris, als der größte Theologe seines Zeitalters geachtet, eben so geschickt in praktischen Unterhandlungen als gründlich in der Gelehrsamkeit, beredt, freimüthig und fest mitten in Gefahren und Verfolgungen, der wichtigste Mann auf der Synode zu Costniz, wie auf der Universität zu Paris, war auch als moralischer Schriftsteller fruchtbar, reich, oft neu und tief eindringend. Wenn auch in diesen Schriften, wie in andern, sein Styl rauh, barbarisch, oft fehlerhaft und unrichtig ist, so ist doch Methode, Ordnung und oft wahre Beredsamkeit in seiner Darstellung nicht zu verkennen. Er beschäftigt sich nicht bloß eifrig mit den allgemeinen moralischen Lehren und Grundsätzen, auch nicht bloß mit den zu seiner Zeit gangbaren, gewöhnlichen moralischen Gegenständen, sondern auch mit seltneren und specielleren, z. E. mit der religiösen Erziehung der Kinder [y]), mit der Schädlichkeit unzüchtiger Bilder, Lieder

y) Opp. ed. *Dupin* T. III. p. 278 sqq. Tractatus de parvulis trahendis ad Christum, eine Schrift voll trefflicher Ideen, worin auch der Werth einer frühen Frömmigkeit und die Unsittlichkeit des Aergernisses ins Licht gesetzt wird.

Lieder u. dgl. [z]), des Romanlesens [a]), des Narrenfestes [b]), mit den Pflichten der Fürsten [c]).

Zwei Schriften, welche unter Gerson's Namen bekannt sind und auch in guten Handschriften unter demselben vorkommen, würden am besten dazu dienen, das Ganze seiner Moral im Zusammenhange darzustellen. Die eine ist ein kurzes Compendium der Theologie [d]), welches auch die Moraltheologie nach der in jenem Zeitalter gewöhnlichen Manier in sich begreift, die andere enthält unter dem Namen moralischer Regeln [e]) theils allgemeine Lebensvorschriften, theils Bestimmungen über die sieben Todsünden, die zehn Gebote und die Sacramente. Allein Dupin, der große Kenner und Herausgeber der Gersonschen Schriften, zweifelt sehr, ob jene beiden Schriften wirklich von ihm sind, und zwar wegen Verschiedenheit des Styls. Ich setze hinzu, daß diese beiden Schriften gar zu sehr an der herrschenden Moral hängen und

z) Expostulatio ad potestates publicas adversus corruptionem juventutis per lascivas imagines et alia hujusmodi l. c. p. 291 sqq. Zur Vertheidigung dieser Abhandlung ist geschrieben: Responsio ad scripta cujusdam errantis. De innocentia puerili p. 294 sq.

a) Tractatus contra Romantium de Rosa l. c. p. 297 sqq. Eine unglückliche Dichtung, aber die Sache selbst wahr und lehrreich.

b) Super ludo stultorum l. c. p. 309 sq.

c) De considerationibus, quas habere debet princeps, an Carl VII. gerichtet — Instructiones ad Johannem Majorem, an des Dauphin Ludwig's Lehrer gerichtet — beide T. III. Opp.

d) T. III. p. 233 - 422.

e) l. c. p. 77 - 106

und keine Spuren freierer und reinerer Denkart an sich tragen [f]). Dasselbige ist der Fall mit den Definitionen theologisch-moralischer Ausdrücke [g]), welche unmittelbar nach den moralischen Regeln zu stehen pflegen, und welche auch sonst schon dem Gerson abgesprochen worden sind.

Die Freiheit sucht Gerson mit der Gnade in Uebereinstimmung zu bringen. Er betrachtet jene als eine Kraft des Willens und der Vernunft, weil das Wollen und Wählen bei ihr wesentlich sey [h]). Dabei lehrt er ein Verderben in der menschlichen Natur, welches in moralischer Schwäche, in der Gewalt des untern Begehrungsvermögens über das obere, in bösen Gewohnheiten und Verstockung bestehe, und dessen Ursache erst durch Offenbarung bekannt geworden sey. Doch ist seiner Meinung nach noch Freyheit des Willens übrig geblieben. Diese besteht in einer suspensiven Kraft, welche zwischen Wollen und Nichtwollen, Annehmen und Verwerfen mitten inne steht. Der Wille kann gleichsam stille stehen und überlegen, er kann sich Bedenkzeit nehmen und wird nicht mit Gewalt zur That hingerissen. Man muß nicht fragen, wie dieß möglich sey, so ist er einmal eingerichtet, oft ist er sich allein eine hinreichende Ursache, daß er dieß wählt und jenes

f) Auffallend ist die Aehnlichkeit des Compendiums der Theologie mit der theologischen Summe des Erzbischofs Antoninus. Dieser hat ohne Zweifel jenes in Händen gehabt.

g) l. c. p. 107–113.

h) Opp. T. I. p. 151.

jenes nicht, und man braucht keine äußere Ursache zu suchen [i]). Durch die Prädestination wird die Freiheit des Willens nicht aufgehoben, sondern gestärkt und erhöht. Die Gnade giebt der Seele neues Leben. Der Wille gehorcht durch eine freiwillige Beistimmung dem heiligen Geiste und wirkt mit ihm; daß er aber auf diese Art mitwirkt und gehorcht, das kommt nicht von ihm, ohne Gnade, sondern daher, weil ihm die Gnade zuvorkam und ihn anzog, deswegen wird ihm aber doch die Beistimmung zum Verdienste angerechnet [k]).

Für die Sitten nimmt Gerson eine doppelte Norm an: Gesetz und Gewissen. Das Gesetz überhaupt betrachtet er als einen Ausfluß des Rechts. Das Recht ist ihm das nahe Vermögen, welches einem nach dem Gebote der Vernunft zukommt. Dieses Gebot ist ursprünglich und wesentlich in Gott, in den vernünftigen Geschöpfen aber abgeleiteter und theilnehmender Weise. Das Gesetz überhaupt ist ein Zeichen, im Gemüthe, oder in Worten, oder in Schriften, wodurch der Mensch erkennt, wozu er durch das göttliche oder natürliche Urtheil eines Höhern verpflichtet ist [l]). Das göttliche Gesetz weist den Menschen auf einen geistigen und ewigen Zweck hin, und ist im Evangelium, in den Folgerungen daraus, in späteren Offenbarungen und in den Traditionen enthalten. Das

i) Opp. T. III. p. 443.

k) Opp. III. 1239 sq.

l) Lex est signum aliquod mentale, vocale aut scriptum, seu significantia, qua homo id cognoscit, ad quod est obligatus per divinum aut naturale judicium superioris. s. die folgende Note.

Das natürliche Gesetz weist den Menschen auf einen natürlichen Zweck hin. Beide sind unveränderlich und widersprechen einander nie. Ein Gesetz kann zugleich göttlich und natürlich seyn. In einem gewissen Sinne sind alle natürliche Gesetze göttlich [ll]). Dem Gewissen muß man immer gemäß handeln, wer wider sein Gewissen handelt, sündigt jedesmal. Die Richtung der Absicht macht zuweilen eine Handlung böse, zuweilen befreit sie von der Sünde [m]).

In Ansehung des Unterschieds zwischen tödtlichen und verzeihlichen Sünden wich Gerson von den herrschenden Grundsätzen seines Zeitalters ab. Er erkannte einen Unterschied an, aber nur einen solchen, durch welchen die Schädlichkeit der Unterscheidung aufgehoben wurde. Er stellte den allgemeinen Grundsatz auf, daß jede Sünde nach der Strenge der Gerechtigkeit insofern ihrer Natur und Unwürdigkeit nach tödtlich sey, als sie wider das ewige göttliche Gesetz streite, eine Abwendung von Gott, dem unveränderlichen Gute, und eine Hinwendung zu einem veränderlichen Gute, und mit Strafwürdigkeit verknüpft sey, daß jede eine ewige Strafe verdiene, wiewohl in der Intension der Strafe Grade seyn können, und daß jede bloß durch die göttliche Barmherzigkeit verzeihlich werde. Insofern leugnet er also einen inneren und wesentlichen Unterschied der tödtlichen und verzeihlichen Sünden. Er setzt aber einen andern Unterschied fest,

ll) Opp. III. 26. 167. IV. 704. III. 17 sq.

m) Opp. I. 32. III. 472.

fest. Er will nicht leugnen, daß es bei den Graden der Sünde auch auf die Wichtigkeit der Gebote ankomme, welche übertreten werden, aber den Hauptunterschied setzt er in die Form der Sünde. Wenn einer mit reifer Ueberlegung, mit gewisser Kenntniß und ausdrücklicher Zustimmung sündigt, so begeht er eine Todsünde, wenn sie auch nach der gemeinen Classifikation bloß eine verzeihliche Sünde wäre. So sind auch die sieben sogenannten Todsünden oft in der wirklichen Ausübung keine Todsünden, wenn sie ohne Beistimmung und Vorsatz, oder in der ersten Bewegung oder aus Unwissenheit geschehen. Die Todsünde bringt den Menschen um das Leben der Gnade in seinem Gemüthe, welche ihn Gott angenehm macht, die verzeihliche Sünde befleckt wenigstens sein Gemüth und widerstrebt der Befestigung desselben im Leben der Gnade [n]).

Eben so bestreitet Gerson die herrschenden Meinungen vom Mönchsleben, ohne jedoch das Mönchsleben selbst zu verwerfen. Der Mönchsstand ist nach seiner Behauptung kein Stand der erlangten, sondern der erst zu erlangenden Vollkommenheit. Die wahre innerliche und wesentliche Vollkommenheit des christlichen Lebens liegt in der Liebe und in der Beobachtung der Gebote. Die evangelischen Rathschläge können zwar zur Vollkommenheit leiten,

n) De vita spirituali animae Lect. I. T. III. Opp. Ebendas. die Abhandlungen de duplici peccato veniali — de distinctione peccatorum mortalium et venialium — de differentia peccatorum —

leiten, aber sie machen noch nicht vollkommen, Viele sind ohne ihre Beobachtung vollkommen geworden. Die Mönchsgelübde sind keine Tugenden, sondern freiwillige Pönalitäten. Die Gebote haben eine höhere, unwandelbarere und allgemeinere Verbindlichkeit, als die Rathschläge. Jesus selbst und die Apostel haben die Rathschläge nicht beobachtet und keine Mönchsgelübde gethan. Der Mönchsstand ist nur ein Weg oder Instrument zur Vollkommenheit, nicht aber ein Stand der Vollkommenheit. Der Stand der thätigen Vorsteher der Kirche ist vollkommener, wenn diese ihre Pflichten erfüllen, als der der Mönche [o]).

Ob er gleich das Zinsennehmen nach den Grundsätzen seiner Kirche für verboten erklärt und dawider anführt, es sey wider die Natur, daß Geld Geld erzeuge, daß einer ohne Arbeit lebe, und die Capitalisten verschwenden leichter Geld, so gesteht er doch zu, man könne vieles wider diese Gründe einwenden, wer aus Noth Zinsen nehme, sündige nicht, und es könne überhaupt im neuen Bunde unter gewissen Modifikationen erlaubt seyn, besteht übrigens darauf, man müsse das Verbot dem Glauben und der kirchlichen Bestimmung gemäß festhalten [p]).

Die

o) Opp. T. II. p. 617 sqq. 670 sqq. III. 436 sq. T. I. 467 sqq.

p) Opp. III. 1010 sqq. Die noch nicht angeführten moralischen Schriften brauchen hier bloß den Titeln nach angezeigt zu werden. T. III. De passionibus — de impulsibus — de signis bonis et malis — de refrenatione linguae — de contractibus — de oratione — de cordis

Die Mystik hatte im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert ein sehr blühendes Zeitalter. Man könnte zweifeln, ob ihre Geschichte in die Geschichte der Moral gehöre. Allein sie gehört unstreitig nirgends so sehr hin, mehr als in die Geschichte der Theologie. Die Mystiker ordnen zwar das, was sie Moral nennen, der Mystik unter, sie setzen den Zweck der Mystik höher, als den der Moral. Allein einmal schließen sie doch die Moral in die Mystik ein. Auf den drei Wegen der Reinigung, der Erleuchtung, der Vereinigung und Anschauung, welche sie fast durchaus annehmen, ist das Moralische gewöhnlich auf dem ersten Wege mit anzutreffen. Hernach ist selbst der höchste Zweck der Mystik nicht theoretisch, sondern moralisch, in dem erweiterten Sinne des Worts. Nicht zur Wissenschaft, sondern zur Weisheit und Liebe, zum Anschauen und Genießen Gottes leitet sie. Sie ist lauter innere Praxis. Sie setzt die gemeinen Tugenden schon voraus und steigt durch sie zu höheren Zwecken empor, aber sie wirkt doch auf die Tugenden zurück und giebt neue Kraft zu einem tugendhaften und heiligen Wandel, und bringt auch heimliche Früchte im Gemüthe des Menschen hervor. Sie führt freilich auch zu einer neuen Erkenntniß des Göttlichen durch einen heiligen Willen, durch Liebe und durch Vereinigung mit Gott, sie führt auf diesem Wege zu Einsichten, welche ein anderer gar nicht haben kann und für welche er gar keinen Sinn hat. Sie unterscheidet sich dadurch von der bloßen Schul=

dis induratione — de praeparatione ad mortem — de consolatione in morte amicorum —

Schullehre, welche aus dem Verstande hervorgeht und darauf bei guten Menschen eine Neigung des Willens hervorbringt, da hingegen jene durch den Willen den Verstand erleuchtet. Allein die Mystik selbst ist doch immer eine moralische Gemüthsbeschaffenheit, sie ist die höhere moralische Gemüthsstimmung, sie ist die höchste Bestimmung, das höchste Gut des Menschen, oder sie besteht vielmehr in einem wirklichen Erreichen und Ergreifen des höchsten Guts. Man hat es sogar zuweilen der Mystik zum Vorwurfe gemacht, daß sie mehr die gesetzlichen Wege, als das Evangelium vortrage, daß sie mehr auf Reinigung, Demuth, Abgeschiedenheit, Liebe, als auf Glauben dringe. Gewiß ist, daß sie den Glauben ihrem höchsten Zwecke unterordnet und ihn als Mittel zu demselben betrachtet.

Mystik, aber reine, edle, höhere, mit der Sittlichkeit übereinstimmende Mystik, ist schon im ersten, ursprünglichen Christenthum vorhanden gewesen. Jesus und die Apostel sind Mystiker gewesen. Kein Exegete, der nicht etwa seine aller Mystik entgegengesetzte Philosophie in die ersten Urkunden des Christenthums hineinzwängt, und bloß gelahrt, ohne religiöses Gefühl exegesirt, kann dieß leugnen. So waren auch die Kirchenväter Mystiker q), und ein Princip der Mystik geht fast durch die ganze Geschichte der christlichen Theologie hindurch. Es kann auch nicht wohl anders seyn, wenn man anders

q) Von den ersten habe ich dieß in der Geschichte der Sittenlehre Jesu 2. B. schon erwiesen.

ders das Christenthum nicht ganz verlassen wollte. Was sind denn jene Lehren, daß der verderbte Mensch durch die Gnade und den heiligen Geist geheiligt und umgeschaffen, gereinigt, erleuchtet, erneuert, zu Gott, seinem höchsten Gute, geführt, mit ihm ausgesöhnt und vereinigt werden müsse, und daß immer noch göttliche Offenbarungen und Eingebungen unter den Menschen statt finden, anders, als Mystik? Haben bloß die Bernharde, Tauler, Kempis, Zinzendorffe, haben nicht auch ein Clemens von Alexandrien und Augustinus, Luther und Calvinus so gelehrt? Haben nicht auch andre eine mystische Union mit Gott gelehrt? Freilich war in der katholischen Kirche nach und nach ein Grundsatz herrschend geworden, durch welchen die Mystik mit ihr in einem Widerspruch stand, daß nämlich schon das Werk an sich, die mechanische Verrichtung gewisser Gebräuche, eben das bewirken könne, was eigentlich bloß durch die fromme Stimmung des stillen, verborgenen Gemüths bewirkt werden kann, allein deswegen blieben doch auch in der herrschenden Theologie Spuren genug von Mystik übrig, und mehrere Scholastiker bemühten sich, beide in ein System zu bringen. Diejenigen, welche im vorzüglichen Sinne Mystiker hießen, giengen aber allerdings noch weiter. Sie machten die Mystik selbst zur Quelle der höheren theologischen Erkenntniß, sie sprachen mit Verachtung von der Scholastik und zuweilen auch von der herrschenden Kirchenlehre, sie deuteten häufig auch die Kirchengebräuche mystisch und allegorisch, sie sprachen noch von einer innigeren und wesentlicheren Vereinigung mit Gott, als gewöhnlich angenommen wurde,

de, und überhaupt war ihre Mystik beides tiefer und weiter, als die gemeine.

Der Mystik kann schwerlich irgend ein Mensch ganz entgehen, welcher aufrichtiges und warmes religiöses Gefühl hat. Wenn ein Gott ist, so ist er nicht bloß eine erhabene Idee, die auf unsern Willen wirken kann, so wirkt er in uns auf eine göttliche Weise, so wirkt er zu unserer Heiligung, so giebt es gewisse Zustände und Bedingungen, unter welchen er mehr oder weniger in uns wirkt, so werden wir durch Anstrengung unserer sittlichen Kräfte für göttliche Wirkungen empfänglicher, so werden wir durch Heiligung der göttlichen Natur theilhaftig und mit ihr vereinigt, so wird dadurch auch ein neues Licht der Religion in uns aufgehen, so wird uns alsdann das Sinnliche und Mannichfaltige desto mehr verschwinden, je mehr wir uns zur Liebe und Anschauung des Einen Höchsten erheben, so wird sein Wirken in uns uns auch fühlbar seyn und uns mit Ruhe und Seeligkeit erfüllen, so ist, ob wir gleich unsere übrigen Pflichten mit dem angestrengtesten Eifer zu erfüllen haben, doch eine noch höhere Bestimmung für uns die, mit ihm, dem wesentlichen höchsten Gute, Eins zu werden und ihn über Alles zu lieben. Diese Mystik ist bei dem wirklich religiösen Menschen unvermeidlich und ganz untadelhaft, so lange sie nur auf keine Weise mit ächter, vernünftiger Sittlichkeit streitet, sondern vielmehr nur durch sie und mit ihr statt findet und auf sie zurückwirkt. Der herrschende irreligiöse Geist des Zeitalters verdammt solche Urtheile, und erklärt die Mystik nur aus Verstandesschwäche, Schwärmerei und Trübsinn,

 er-

er hat sich eine Religion erfunden, welche nur aus dem Verstande ist und in demselben bleibt, welche ohne Wirksamkeit, Innigkeit und Gefühl ist. Man sollte denken, daß Männer, wie Bernhard und Gerson, Pascal und Fenelon, diejenigen, welche über Mystik nur spotten können, weit an Geisteskräften, Genie, und selbst an praktischem Verstande übertroffen hätten. Freilich sind gerade hier, wenn nicht Vernunft und sittlicher Geist zur Seite gehen, und wenn die Phantasie vorangeht, schreckliche Verirrungen und Abwege zu befürchten, aber die reine Mystik kann deswegen doch auf ihrem richtigen und geraden Wege fortgehen.

Unter dem Namen Dionysius des Areopagiten, welchen der Apostel Paulus zum Christenthum brachte, waren schon im sechsten Jahrhundert im Oriente Schriften im Umlaufe, welche nach und nach die Lieblingsbücher der Mönche und Mystiker wurden. Seit dem neunten Jahrhundert wurden sie vornehmlich durch die lateinische Uebersetzung des Scotus Erigena, welcher selbst ein mystisch-Platonischer Weltweiser und Theologe war, immer bekannter im Occident, und kamen daselbst in ein höheres und ausgebreiteteres Ansehen. Sie wurden und blieben um so mehr die Grundlage der Mystik, da man an ihrer Aechtheit gar nicht zweifelte, und sie als Werke eines Schülers des Paulus, welcher selbst auch Antheil an denselbigen habe, wie inspirirte Bücher verehrte. So blieb es bis ins vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert. Noch Gerson redet von ihm wie von einem göttlichen Schriftsteller, und legt ihn bei seinen eigenen

nen mystischen Schriften zum Grunde [r]). Manche Mystiker wollten zwar ihre Lehren frei aus sich selbst erzeugt, oder vielmehr aus göttlicher Eingebung empfangen haben, immer aber stimmten sie mehr oder weniger mit des heiligen Dionysius Lehren überein.

Wer auch der Verfasser der unter diesem Namen bekannten Bücher seyn mag, er hatte mancherlei Kenntnisse, er war nicht bloßer Schwärmer, er verfährt philosophisch und consequent, und hatte tief über die menschliche Erkenntniß Gottes nachgedacht. Die Scholastiker konnten ihn bei ihren Philosophemen fleißig benutzen, und dieß hat vornehmlich Thomas Aquinas gethan. Seine Mystik ist nicht nur in seiner Schrift von der mystischen Theologie, sondern auch in seinen Schriften von der himmlischen und kirchlichen Hierarchie, und von den göttlichen Namen, auch in seinen Briefen enthalten [s]). Da sie aller späteren Mystik zum Grunde liegt, und es schwer ist, sie aus seinen Werken kennen zu lernen, so will ich sie hier in möglichster Deutlichkeit und Kürze in einer Reihe von Sätzen zusammenfassen.

1. Die

r) Considerationes de mystica theol. Opp. III. 361. ea ad communem intelligentiam deducere conor, quae super theologia mystica i. e. occulta *divinus tradidit Dionysius.* T. I p. 434. *Magnus Dionysius, edoctus a Paulo*, primus videtur Theologiam speculative tradidisse, et in aliis libris suis saepius interserit.

s) Ich gebrauche die glänzende Ausgabe: Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae a *Balth. Corderio* Soc. Jes. lat. interpretata et notis theologicis illustrata. Antv. 1633. 2 Voll.

1. Die mystische Theologie bezeichnet eine geheime und heilige Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, welche nur heiligen Menschen mitgetheilt und vor Profanen verborgen werden muß [t]).

2. Sie ist nicht speculativ, sondern Erfahrungsweisheit, ein Genießen und Anschauen Gottes. Sie afficirt mehr den Willen, als den Verstand, wiewohl sie auch diesen erleuchtet, um Gott auf eine übernatürliche Weise zu erkennen. Sie wird von Gott solchen Menschen eingeflößt, deren Gemüth rein ist, und vereinigt sie durch Glauben, Hoffnung und Liebe mit Gott aufs innigste. Ihre Principien, Mittel, Zwecke sind übernatürlich [u]).

3. Gott bringt auf eine geistige, immaterielle, intelligible, innere, nicht sinnliche und äußere Weise den mystischen Zustand in dem Menschen hervor, bewirkt in ihm einen göttlichen Willen und theilt ihm Gottheit mit [v]). Der Mensch hat von Natur Empfänglichkeit für dieß höhere Licht, und Gott selbst führt ihn von Stufe zu Stufe zur Vollkommenheit. Er verfährt dabei nicht gewaltsam, und es kann geschehen, daß seine Wirkung aus eigener Schuld des Menschen vergeblich oder schwach ist [w]).

4. Der Mystik Endzweck ist Liebe gegen Gott und göttliche Dinge, und Vereinigung mit Gott, vollkommenste Kenntniß Gottes, Theilnehmung an seiner Vollkommenheit und Genießen Gottes durch An-

t) De ecclef. hier. c. 1. De myst. theol. c. 1. §. 2.
u) Vergl. *Corderii* Introd. c. 2. vor T. II. Opp. Dion.
v) Ecclef. hierarch. c. 1.
w) Coel. hierarch. c. 9.

Anschauung. Indem der Mystiker Gottes Herrlichkeit beständig anschaut, spiegelt diese sich rein in ihm ab, und reflektirt von ihm in Gott, von welchem sie ausfloß, zurück. Er schaut nicht bloß Zeichen des Göttlichen, welche durch Empfindung oder Phantasie wahrgenommen werden, an, er wird nicht bloß durch Lesung der heiligen Schrift zu Gott erhoben, sondern er wird mit der einfachen Erkenntniß des höheren Lichts erfüllt und durch die Betrachtung der Urschönheit, welche aller Schönheit Quelle ist, erquickt. Er ist von Gott selbst in die mystischen Geheimnisse eingeweiht und zu ihm emporgehoben. Daher versteht und durchdringt er auch den geheimen Sinn der Schrift und alle natürliche Wissenschaften ganz anders, als die übrigen Menschen, nämlich auf eine übernatürliche Weise, da er nicht auf eine sinnliche und getrennte Weise, nicht durch Schlüsse seine Wissenschaft sammelt, sondern fern von aller Sinnlichkeit, Getrenntheit und Mehrheit, auf eine ganz einfache und geistige Weise alles faßt, was in göttlichen und menschlichen Wissenschaften gefaßt werden kann x).

5. Man kann von Gott alles bejahen und alles verneinen. Er ist Alles und Nichts, er ist das Leben und nicht das Leben, die Güte und nicht die Güte ꝛc. Er ist Alles: denn aller Dinge Urbilder und gleichsam ewige Saamen sind in ihm auf eine überwesentliche und vollkommene Weise. Er ist nichts, nämlich von dem, was geschaffene Geister auf eine sinnliche oder intelligible Weise erkennen. Er ist über alle unsere Erkennt-

x) Eccles. hierarch. c. 1. coel. hierarch. c. 3. 4. 7. de divin. nom. c. 7.

Erkenntniß erhaben. Er ist nicht eine Substanz, nicht das Leben, nicht die Güte, nicht die Gottheit, wie wir sie erkennen: denn in unserer Erkenntniß sind alle diese Dinge beschränkt, Gott aber selbst ist unbeschränkt, in unserer Erkenntniß schließt eine dieser Eigenschaften die andere nicht in sich, wohl aber in Gott. Die Vollkommenheiten, wie sie in Gott sind, haben keine Aehnlichkeit mit den Eigenschaften geschaffener Wesen. Weil übrigens die geschaffenen Wesen eine gewisse Proportion zu Gott, als seine Geschöpfe und gleichsam Nachbildungen von ihm, haben, und wir Gott nur aus den Geschöpfen durch ein analogisches Emporsteigen erkennen können, so tragen wir die Namen der Eigenschaften der Geschöpfe auf die göttlichen Vollkommenheiten über, sonst würden wir von göttlichen Dingen gar nicht reden können. Aber diese Namen sind bei Gott in einem weit erhabenern Sinne zu nehmen, da bezeichnen diese Eigenschaften etwas Nothwendiges, durch sich Bestehendes, Unendliches, und haben insofern keine Aehnlichkeit mit menschlichen Eigenschaften [y]). Der Mystiker aber schaut Gott, ohne Begriffe und Erkenntniß, an. Ihm entdeckt sich Gott ohne Hülle. Gereinigt von allem Unreinen tritt er in das heilige, göttliche, unaussprechliche Dunkel ein. Ohne Bilder, ohne Symbole, außer der Zeit und dem Raume, sieht er, was kein Auge sah und was kein Ohr hörte, und was er selbst nicht aussprechen kann. Er gehört ganz dem an, welcher über Alles erhaben ist. Er gehört weder sich selbst, noch einem andern geschaffenen Wesen, sondern durch das Aufhören aller

y) De divin. nomin. c. I. 2. 13. de myst. theol. c. 3. 4. 5.

ler Erkenntniß, ist er, seinem bessern Theile nach, mit dem Unbekannten vereint, und dadurch, daß er nichts mehr erkennt, erkennt er etwas, was seine Vernunft übersteigt. Er dringt in das andern unzugängliche Licht ein, in welchem Gott wohnt. Er kennt, wie Paulus, Gott, weil er weiß, daß er über den Verstand und die Erkenntniß der Menschen erhaben ist, daß seine Wege unbegreiflich, seine Gerichte unerforschlich, seine Gaben unaussprechlich sind, und daß sein Friede alle menschliche Fassungskraft übersteigt. Er hat denjenigen, der über alles und aller Dinge Ursache ist, aber nicht durch seinen eigenen Verstand, gefunden [z]).

6. Um zu dieser Mystik zu gelangen, wird anhaltendes Gebet, Selbstverleugnung, Bekämpfung der Sinnlichkeit und Bestrebung erfordert, den Zwiespalt, der durch die Sünde in unsere Natur gekommen ist, zu heben, ihn in Eintracht und Uniformität zu verwandeln, um mit Gott Eins werden zu können [a]). Durch Gebet müssen wir uns ihm, der überall ist, nähern und hingeben. Durch Christus müssen wir zum Vater kommen, er ist das wahre Licht, welches den Menschen erleuchtet, uns von Sünden reinigt, uns die Regel eines göttlichen Lebens giebt, durch welche wir uns zur Aehnlichkeit mit ihm erheben sollen. Gott und Christus müssen in uns leben [b]).

Dieser Stoff ist es, welcher von allen nachfolgenden Mystikern, nur auf verschiedene Weise, bear-

z) De myst. theol. c. 1. §. 3. c. 2. epist. 5. ad Dorotheum.

a) Eccl. hierarch. c. 2. 3. coel. hierarch. c. 3.

b) De div. nomin. c. 3. 4. 7. eccl. hier. c. 4. coel. hier. c. 1. §. 2.

bearbeitet worden ist. Schon Dionysius ist fruchtbar und erfinderisch in neuen ungewöhnlichen Ausdrücken und Redensarten, seine Nachfolger wiederholen sie nicht nur, sondern bereichern die Mystik damit noch mehr, und berufen sich darauf, daß dieß ihre Hoheit und Göttlichkeit erfordere. In den wesentlichen Puncten stimmen sie alle überein, sie weichen aber ab in der Bestimmung der innern und äußern Wege, durch welche der Mensch zur Vereinigung mit Gott geführt werde, und einige gestehen selbst ein, daß diese Wege verschieden seyn müssen, weil die Menschen an Geist, Organisation, Schicksalen, Verhältnissen so verschieden seyen. Sie unterscheiden sich durch eine mehr oder minder reine Mystik. Sie beschreiben entweder die Mystik methodisch und philosophirend, oder drücken sie ihre mystische Bildung und Stimmung mit Gefühl, Wärme, Begeisterung aus, so weit sie überhaupt eines Ausdrucks fähig ist.

Die vornehmsten Mystiker, welche in diese Periode gehören, sollen jetzt charakterisirt werden.

Tauler, ein Dominikaner, welcher in der scholastischen Philosophie und Theologie sehr erfahren und geübt, und der berühmteste Prediger seines Zeitalters war, lebte vornehmlich zu Cöln und Strasburg, und starb in der letzten Stadt 1361. Seine mystischen Schriften fanden in seiner Kirche unzählige Leser, auch Luther sprach von ihnen mit Hochachtung und Bewunderung, und Flacius führt ihn unter den Zeugen der evangelischen Wahrheit vor der Reformation auf. Er gehört unter diejenigen Schriftsteller, welche in beiden Kirchen, und zwar fortgesetzt, belehrten und erbau-

erbauten. Seine Rechtglaubigkeit ist übrigens doch auch in beiden Kirchen von einigen in Anspruch genommen worden, und dieß konnte man mit Recht. Weder mit dem römisch-katholischen, noch mit dem protestantisch-symbolischen Lehrbegriff stimmte er vollkommen überein. In seinen Werken c) sind außer seinen Predigten, welche uns hier nicht angehen, auch ein paar mystische Schriften enthalten. Auch in diesen bemerkt man noch den ehemaligen geübten Scholastiker und Dialektiker in manchen feinen Unterscheidungen, in einem gewissen scholastischen Witze, in der Auflösung ungewöhnlicher Fragen, und in der gewandten Vertheidigung und Begründung mystischer Lehrsätze, man bemerkt auch den Redner, welcher viel Gewalt über die Sprache, und viel Originalität und Fülle im Ausdrucke hatte. In der einen ist Armuth die Hauptidee und der Lieblingsausdruck. Die Nachfolgung des armen Lebens Jesu will dieser Mystiker einschärfen, die geistliche Armuth will er nach ihrer Beschaffenheit und ihren verschiedenen Weisen beschreiben, und zeigen, wie man zu einem vollkommnen armen Leben gelangen soll d). Diese Armuth steht mit der Beschauung auf Einem Grade e). Es giebt nur

c) Joh. Taulert Predigten auf alle Sonn- und Feyertage — sammt dessen übrigen geistreichen Schriften — Sodann einiger anderen geistreichen Männer erbauliche Schriften — Nebst einer Vorrede P. J. Spener's. Frkf. 1703.

d) Dieß Buch hat Besold zu Tübingen zuerst entdeckt und drucken lassen. In der Spenerischen Sammlung findet es sich Th. II. S. 1-180.

e) a. O. S. 168.

nur zwei Dinge: Gott und die Creatur. So man der Creaturen arm ist, ist man Gottes reich, und dieser Reichthum besteht darin, daß man Gott unmittelbar, ohne Dazwischenkunft der Creaturen, anschaut. Armuth ist Gleichheit mit Gott; Gott aber ist ein von den Creaturen abgeschiedenes Wesen, ein frei Vermögen, ein lauter Wirken, folglich ist Armuth gleichfalls Abgeschiedenheit von den Creaturen u. s. w. [f]). Der Mensch soll arm werden am Erkennen in Bildern und Formen, er muß zur Einfalt gebracht und von aller Mannichfaltigkeit frei werden. Der Mystiker wird arm an Gnade: denn, wenn die Seele durch Gottes Gnade über Sinnlichkeit, Zeit und Mannichfaltigkeit erhaben ist, so einigt sie sich mit Gott, Gott zieht sie also nicht mehr als eine Creatur durch seine Gnade an, sondern er führt sie mit sich in göttlicher Weise. Er wird arm an Tugend: die Tugend als Handlung ist creatürlich, als Gesinnung und Gemüthsbeschaffenheit ist sie göttlich. Gott nimmt sie nach der letzten Weise, und Gott soll ihr Endzweck seyn, so kann sie mit Armuth bestehen, indem Gott sie nicht nach der Handlung nimmt und diese nicht ihr Endzweck ist. Der Mensch soll die Tugend im Wesen und in der Einheit, nicht im Zufall und in der Mannichfaltigkeit haben, und so ist sie göttlich. Ein Armer begreift alle Tugend in einer einfachen Liebe [g]). Armuth ist ein frei Vermögen, unbezwungen, nicht mit zeitlichen Dingen beladen, edel und aller Dinge ledig. Eine

f) a. O. S. 2.

g) a. O. S. 2-4.

Eine freie Seele dringt in das ungeschaffene Gut, das Gott ist. Ihr sind alle Dinge gleich, Glück und Unglück rc.[h]).

Ueber die Natur und das Wesen der Tugend erklärt sich Tauler auch sonst noch bestimmter. Er lehrt mit den Alten: Wer Eine Tugend habe, habe alle Tugenden. Alles, sagt er, was der Mensch innerlich und äußerlich leisten mag, gehört zu Einer Tugend. Man gewinnt das Wesen der Tugend, wenn man alle Dinge auf die Tugend kehrt, und mit dem Wesen der Tugend zieht der Mensch alle Tugenden an sich[i]). Die Meister der Natur, d. i. die Weltweisen, haben von Tugenden geschrieben, aber sie kamen nie in den rechten Grund der Tugend. Sie schreiben von Tugenden, so weit sie der Natur annehmlich waren: denn Tugenden sind der Natur annehmlicher, als Untugenden. Sie meineten sich selbst in der Tugend, aber Tugend besteht im Verzichtthun auf natürliche Lust, sie muß von Gnaden seyn und nicht von Natur[k]). Obschon dem Menschen Tugend gebricht an Werken, so muß er sie doch haben im Willen. Er muß den Willen erfüllen mit den Werken, aller Tugend nachstreben, die Wurzel der Sünde durch Tugenden in sich ausrotten[l]). Deswegen aber will Tauler die thätige Tugend nicht vernachlässigt wissen. Den tugendhaften Willen hält er

h) a. O. S. 9-10.
i) a. O. S. 5. 6.
k) a. O. S. 40. 41.
l) a. O. S. 57.

er zwar für die Hauptsache, für das Göttliche, für die Einheit der Tugend, aber er hält die thätige Tugend für nothwendig, um zur geistlichen Armuth, zur Entledigung von allen irrdischen Dingen zu gelangen. Dieweil der Mensch überladen ist, sagt er, mit zeitlichen Dingen, so muß er haben ein wirkend Leben: denn er hat Sache und Materien zu wirken — Wer sich Ledigkeit annimmt, ehe er ausgewirket alle äußerliche Werke, so ist seine Ledigkeit unvollkommen, und eine Mäßigkeit, die wider Gott ist und wider die Wahrheit: denn sie ist ein Versäumniß der Tugend [m]). Uebrigens möchte man doch zweifeln, ob dann der, welcher nun zu dieser Entledigung durch die thätige Tugend gelangt ist, nach Tauler's Grundsätzen eine solche Tugend noch auszuüben habe, um so mehr, da er sogleich hinzusetzt: Ein schauend Leben ist ein erhaben Leben über alle zeitliche Dinge und ein Gebrauch ewiger Dinge; wer ein schauend Leben will haben, der muß alle zeitliche Dinge lassen; ein vollkommen schauend Leben ist ein bloß arm Leben, globiget von allen zeitlichen Dingen. Oder ist alsdann die thätige Tugend selbst nichts Zeitliches mehr, sondern etwas Geheiligtes und Göttliches, und eine nothwendige Folge des anschauenden Lebens?

Die menschliche Natur hielt dieser Mystiker nicht für verdorben, sondern für gut, er meinte, daß nur der Mensch selbst sie verderbe, daß er aber auch selbst ihr einen Adel geben könne, welcher nur noch durch Vereinigung mit Gott erhöht werde. Natur ist

m) a. O. S. 161 f.

ist edel, sagt er — Man soll Bosheit schelten, nicht Natur — Ein recht natürlicher Mensch ist ein lauterer Mensch — Die Tugend ordnet die Natur, die Untugend zerstört sie — Es ist natürlicher, Tugend wirken, denn Untugend — Aber daß ein natürlicher Mensch zu schelten ist, das ist, daß er auf sich selbst bleibt und sich mit Eigenschaft und Wohlgefälligkeit seiner selbst besitzt. Er verwandelt seine menschliche Natur in eine teuflische Natur [n]). Wenn der natürliche Geist, so er kömmt aufs Höchste seiner Natur, sich von sich selbst kehrt in Gott, so wird sein natürlicher Adel bekleidet mit einem göttlichen Adel, seine Natur wird vereiniget mit göttlicher Natur und untödlich, Licht, Leben und Wahrheit fließt in ihm, und das gebieret Gott allezeit in ihm [o]).

So erkennt Tauler auch, daß der Mensch von Natur frei sey, daß er selbst den Einwirkungen Gottes widerstehen könne, behauptet übrigens, daß er erst durch Vereinigung mit Gott die volleste Freiheit erlange. Da Gott alle Dinge schuf, da hatte er kein Hinderniß an seinem Werke, aber das Werk, das Gott in der Seele wirkt, daran mag er gehindert werden von der Freiheit des Willens. Dadurch, daß sie ihren Willen vereinigen mit Gottes Willen, ist das Werk edel. Dieß Werk ist eine Offenbarung Gottes in der Seele [p]), Freiheit des Willens wird dadurch nicht benommen, sondern gegeben, so

n) a. O. S. 44. 45.
o) a. O. S. 52 f.
p) a. O. S. 82. 83.

so er nichts anders vermag, denn das Gott will. Einer heißt ein freier König, der alle seine Feinde mag überwinden und gewaltig regiert in seinem Reiche, also ist auch der freie Wille ein freier König, so er alle seine Feinde überwindet und gewaltig regiert, d. i. in Gott, indem er dann alle Dinge vermag. — Solche Menschen lieben Gott von ihren ganzen Kräften — Da schweigen alle Kräfte und feiern, und das ist das allerhöchste Werk, das die Kräfte leisten mögen, daß sie müssig sind und Gott allein wirken lassen — Das Gemüth versenkt sich in Gott und kömmt doch nimmer zu Grund, und niemand mag es wieder aufziehen, es bleibt im Schweben in Gott ewiglich q).

Es ist noch übrig, an einigen merkwürdigen Proben zu zeigen, wie Tauler das Summum des mystischen Zustands, die gänzliche Entledigung, die bilderlose Anschauung Gottes, die vollkommene Liebe, die gänzliche Vereinigung mit Gott darstellt und schildert. In dem Ausgange ihrer selbst und aller Dinge kommt der Geist Gottes in die Menschen, und ziehet sie in sich und vereiniget sie mit ihm, daß sie Ein Geist mit ihm werden. Und das spricht der göttliche Geist im Menschen, daß er aller Dinge ledig werde, und in der Ledigkeit und Bloßheit mag Gott wirken ohne Hinderniß. Und das Werk, das er dann wirket in einer lautern Seele, ist viel edler, denn alle die Werke, die Gott je gewirket in Zeit und Ewigkeit r). In der Wesentlichkeit und Bloßheit starret der Mensch Gott an nach seinem bloßen Wesen. Und mit

q) a. O. S. 143.

r) a. O. S. 82.

mit dem Anstarren ringet er in Gott und vereiniget sich mit ihm, und Gott führet den Menschen mit ihm selbst in ihn selbst. Er verliert sich in Gott und weiß nichts anders: denn um Gott. Er ertrinkt im grundlosen Meere der Gottheit [s]). Die Menschen, die von Gott innerlich berührt werden, erkennen alles ohne natürliche Bilder, sie erkennen an einem innerlichen Befinden, was Gott und Creatur, was Zeit und Ewigkeit, was lauter und unlauter, was Sünde und Tugend, was Mannichfaltigkeit, was Nutzen und Schaden, was bös und gut ist — Das göttliche Bild und die göttliche einfältige Form thut ihnen alle Dinge kund — Diese Kundschaft ist göttlich, sie ist Gott gleich — Gott versteht alle Dinge in ihm, ohne alle geschaffene Bilder, in einem einfältigen Anblick — Ein göttlicher Mensch versteht in einem lautern Innebleiben in Gott alle Dinge: denn wer Gott versteht, versteht alle Dinge [t]). Man bemerke diese Stelle wohl. Das Anschauen des Absoluten führt zur Kenntniß des Bedingten und Mannichfaltigen aus dem Absoluten zurück. Dieß ist eine ganz andere Kenntniß, als diejenige, welche vor jenem Anschauen Statt findet, und so läßt sich auch begreifen, wie die mit der Anschauung verbundene thätige Tugend eine ganz andere sey, als die ohne sie, wie sie eine göttliche, über das Zeitliche erhabene Tugend sey. So die Seele dazu kommt — jetzt redet Tauler wieder selbst — daß sich das ewige Leben in ihr gebieret und sie sich mit demselben Worte (Logos) wieder in Gott gebieret, so ist

s) a. O. S. 94.

t) a. O. S. 54. 55.

ist sie ein Sohn Gottes, nicht ein natürlicher Sohn, wie das Wort in der Gottheit, sondern ein Gnadensohn [u]). Die Seele wird geküsset von Gott, so ihre Begierde erhaben wird über alle zeitliche Dinge und allein hanget vor dem Antlitz Gottes, und so beut ihr Gott sein Antlitz und küsset sie — Da gaffet eins das andere an, und ist als gar verglaffet auf das andere, daß eines ohne das andere nichts vermag, also gar sind sie mit Liebe zusammengebunden [v]). Wer nicht vollkommene Liebe hat, hat auch nicht ein schauend Leben. In einem lautern Anstarren göttlichen Wesens gebiert sich erst die vollkommene Liebe — Die wahre Liebe wird ursprünglich nur aus dem Vater und Sohne ausgegossen [w]). Wer ein schauend Leben führt, wirkt alle Werke ohne Arbeit, wirkt Alles in wesentlicher göttlicher Wahrheit, nicht im Zufall, wirkt alle Werke in Einem Werke und Ein Werk in allen Werken, weil er mit Gott wirkt, hat einen Vorschmack des ewigen Lebens, und ist bestätiget, daß er nimmer fallen möge [x]). Diese Stelle mag zugleich ein Beweis seyn, daß die vorher gegebene Erklärung von der thätigen Tugend des Mystikers richtig war.

In einer andern Schrift [y]) schildert Tauler diesen mystischen Seelenzustand noch ausführlicher, jedoch

u) a. O. S. 104.

v) a. O. S. 163.

w) a. O. S. 167.

x) a. O. S. 168 f.

y) Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden, worinn mehr der Grund der Seelen; als der auswendige Schein getrieben wird. a. O. S. 281-622.

jedoch im Grunde ganz auf dieselbige Weise. Daneben findet man hier viel Gutes über Reue, Besserung und Tugenden, so wie man in der ersten Schrift fast die ganze allgemeine und specielle Moral zugleich abgehandelt findet. In der zweiten Schrift wird zu den Bildern oder zu den Wegen, welche zur Mystik führen, gerechnet, daß man seine Sünden bekenne, das Leiden und den Tod Jesu in Betrachtung ziehe, sich zur Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, zu dem Adel und Reichthum seines eigenen Geistes, zur Dreieinigkeit und zum einfältigen Wesen der Gottheit kehre. Allen diesen Bildern soll man Urlaub geben, weil sie nur der Weg zur Wahrheit sind [z]).

Ein Zeitgenosse von Tauler war Johann Ruysbroch, zuletzt Prior eines Klosters zu Brüssel, † 1381. Daß er andere Mystiker gelesen, davon tragen seine Schriften deutliche Spuren, daß er im Ernste sie unter Eingebung des heiligen Geistes geschrieben zu haben glaubte, ist wohl nicht zu bezweifeln. Er ward als heiliger Beschauer und als strenger Ascete von seinem Zeitalter tief verehrt, erhielt den Ehrennamen des ekstatischen Lehrers, und wetteiferte mit dem Ruhme des falschen Dionysius. Seine Bücher sind äußerst verworren, dunkel, voll kühner, unerwarteter, harter und zweideutiger Bilder, und wahrscheinlich sagt er oft etwas anders, als er sagen will, wie man auch daraus sehen kann, weil er zuweilen seine Behauptungen wieder auf eine Art beschränkt, daß Widersprüche herauskommen [a]).

Wenn

z) Medulla animae p. 485 f.

a) Die von mir gebrauchte Ausgabe seiner Schriften führt folgen-

Wenn man diesen Mystiker charakterisiren und seine Lehren darstellen soll, so findet man sich wegen der Beschaffenheit seiner Schriften in großer Verlegenheit. Er hat selbst neue Worte geschaffen, fällt oft ganz aus dem Zusammenhange, verwechselt die Begriffe, kommt unvermerkt von einer Materie in die andere, wiederholt sich unaufhörlich, und wird dadurch oft nur desto dunkler. Er sagt auch zuweilen selbst, er könne sich nicht gehörig ausdrücken, und nur die können ihn fassen, welche selbst von einem göttlichen Lichte erleuchtet seyen [b]). Ich will es versuchen, das Unterscheidende seiner Mystik und seines mystischen Dialekts, so kurz und deutlich, als mir möglich ist, und ordentlicher, als er selbst in seinen Schriften thut, darzustellen.

Das Leben in mystischer Bedeutung ist seine Hauptidee und sein Lieblingsausdruck. Das geistliche, lebhafte Leben, das anfangende und wirkende, das innere, erhabene und begehrende, das überwesentliche und beschauliche Leben ist es, was er immer wieder mit neuen Worten, Wendungen und Bildern zu beschrei-

folgenden Titel: Des ehrwürdigen Vaters D. *Joh. Rusbrochii* weil. Canonici regularis Augustin. Ordens und Prioris des Klosters Grünthal, Doctor ecstaticus, bestehend aus allen desselben sehr gottseeligen Schriften ꝛc. Vormals von dem *P. F. Laurent. Surio* einem Carthäuser zu Cölln aus dem Holländischen ins Lateinische, nun aber zum gemeinen Nutz alles ins Teutsche treulichst übersetzt von G. J. C. und mit einer Vorrede herausgegeben von G. Arnold. Offenbach 1701.

b) S. den Spiegel der ewigen Seeligkeit S. 92.

beschreiben bemüht ist. Was er mit seinem lebhaften Leben wolle, darüber kann man bei dem Lesen seiner Schriften lange zweifelhaft bleiben. Nach genauer und wiederholter Vergleichung mehrerer Stellen ergiebt sich, daß es überhaupt ein höheres, lebendigeres, inneres Leben ist, welches der Mensch theils schon durch die Natur, theils aber auch bloß durch die Gnade lebt. Für jene Bedeutung sprechen Stellen, wie folgende: Das lebhafte Leben ist ein geschaffenes mit Ungeschaffenem verbundenes Leben, welches aus der ewigen Weisheit quillt und in welchem Gott sich selbst erkennt. Durch dieß sein Ebenbild lebt Gott in uns. Unser Leben neiget sich nach dem Ursprunge unserer geschaffenen Substanz. Dieß ist das lebhafte Leben, welches sich wesentlich und aus der bloßen Natur in uns findet. Es ist in allen, und man kann es ohne Gnade, Glauben und Liebe haben — Diese Vereinigung mit Gott ist über alle Vernunft und Sinnen — Wir fließen nicht aus Gott natürlicherweise, sondern er hat uns aus nichts geschaffen, weil er uns von Ewigkeit her erkannt und gewollt hat — Er offenbart sich in dem höchsten Theil unsers geschaffenen Wesens — Er lebt in uns eingedrückt und wir in ihm — Unsere ewige Form oder Idee ist Eins mit der Weisheit Gottes und lebt in unserem geschaffenen Wesen c). Dieß würden wir etwa so ausdrücken: Es ist schon von Natur in uns nicht bloß ein physisches, sondern ein höheres, kraftvolleres Leben. Das Ungeschaffene oder Göttliche ist in uns mit dem Geschaffenen verbunden. Wir tragen Gottes Bild an uns.

c) Spiegel der ewigen Seeligkeit S. 81.

uns. Wir hängen mit Gott, unserem Schöpfer, zusammen, und sehnen uns von Natur nach unserem göttlichen Urheber. Wir sind nicht durch ihn entstanden, wie ein Körper aus dem andern entsteht, sondern aus seinem ewigen Erkennen und Wollen. Unser Leben ist unmittelbar aus ihm, er lebt fort in uns, er erkennt sich selbst in uns, er offenbart sich in unserm Geiste.

Gewöhnlich aber bezeichnet das lebhafte Leben das durch die Gnade erlangte Leben, welches in seinem höchsten Grade das beschauliche Leben ist. Noch am ehesten versteht man hier diesen Mystiker, wenn er es wirklich in diesen seinen Graden beschreibt [d]). Es ist also 1) ein anfangendes, wirkendes oder wirksames Leben. Darunter wird die thätige Tugend verstanden, zu welcher übrigens Gnade und freier Wille nöthig ist. Nachdem Ruysbroch die verschiedenen Tugenden hier beschrieben hat, sagt er: "Wer nun obbeschriebene Tugenden erlangen und bewahren will, der muß seine Seele einem Königreiche gleich auszieren. Der König dieses Reichs muß der freie Wille seyn, welcher zwar von Natur frei ist, aber die Gnade ist noch freier. Die Krone dieses Reichs wird die Liebe seyn. Der Pallast des freien Willens ist das Begehrungsvermögen rc. [e]). 2) Ein inneres, erhabenes und begehrendes Leben. Darunter werden die innern Gesinnungen, Empfindungen und Offenbarungen verstanden,

d) Vom Schmucke der geistlichen Hochzeit. Der 10. Traktat in seinen Werken.

e) Dieß unter dem Titel: vom Reiche der Seelen. a. O. S. 34.

den, welche mit dem höheren Leben verbunden sind. Hier kommen auch die sieben Gaben des Geistes vor. Hier kommt Andacht, Danksagung, Keuschheit des Herzens, geistliche Trunkenheit vor. Die letzte besteht darin, daß man mehr geistlichen Geschmacks und geistlicher Wollust empfindet, als Herz und Begierde fassen können. Hier kommt die Krankheit und Ungeduld der Liebe vor, welche oft durch Entzückungen und Offenbarungen belohnt wird. 3) Das überwesentliche, beschauliche Leben. Dieß wird sowohl hier, als auch in andern Schriften auf die mannichfaltigste Weise nach seinem Ursprunge und seiner Beschaffenheit beschrieben. Ich will die vornehmsten Züge hier zusammenstellen. Zur Beschauung führen unbefleckte Reinigkeit des Gewissens, eine wohlgeordnete Unschuld des Lebens, eine ruhige Ehrbarkeit der Sitten, Nüchternheit der Sinne, Unterdrückung und Zähmung der unordentlichen Neigungen, Hülfsleistung gegen Hülfsbedürftige, Einkehrung in die heilige Muße und Ruhe, welche ganz keine Bilder zuläßt, eine erhabene und der ewigen Wahrheit offene Einwärtsschauung, ein Verbleiben im wahren Frieden, eine in Andacht brennende Liebe, eine völlige Verleugnung aller Eigenheit, eine Sammlung aller Kräfte der Seele in die Einheit des Geists, und ein immerwährender würdiger Dienst Gottes. Die Beschauung ist eine weiselose Erkenntniß oder Wissenschaft, die allezeit höher, als die Vernunft ist, und weder sich in die Vernunft herunterlassen, noch auch von der Vernunft über der Vernunft erreicht werden kann. Die erleuchtete Nichtwissenheit ist ein schöner Spiegel, in welchem der ewige Glanz Gottes wiederstrahlt.

derstrahlt. Die Nichtwissenheit der Weise ist zwar über die Vernunft, nicht aber ohne Vernunft. Sie sieht zwar etwas, weiß aber nicht, was es ist, weil das, was sie sieht, Alles übertrifft, und weder dieses, noch jenes ist [f]). Die höchste Vollkommenheit ist die Extasis, die Ersterbung in der Liebe, die Selbstvernichtung, die Einheit mit Gott, sie ist ganz verschieden vom guten Willen, von der Ausübung der Tugenden, von dem Fortschreiten im Guten. Wir dulden und leiden die Vergestaltung in Gott durch den heiligen Geist. Unsere Kräfte, wenn sie an ihren eigenen Wirkungen verzagen, zerschmelzen in dem ewigen Anschauen der Liebe Gottes. Dieß Leben ist ein in der Liebe vergehendes und sich selbst vernichtendes Leben. Unser ruhiger Zustand ist eine bilderlose Blöße. Das Anrühren Gottes ist das äußerste Mittel zwischen uns und Gott [g]). Die überwesentliche Beschauung und Empfindung ist unaussprechlich. Wir leben sterbend und sterben lebend. Wir besitzen Gott und sind durch Gottes Wirkung in uns seelig. Wir sind durch Liebe, nicht der Natur nach Eins mit ihm: denn sonst wären wir Gott und hätten aufgehört zu seyn. In seinem Genusse sind wir todt und haben uns selbst verloren, nicht zwar nach dem Wesen, sondern nach unserer Empfindung und unserem Genuß. Unsere Ueberwesenheit ist Gottes Wesen, und wir können in sie nur durch Liebe gelangen. Wir leben durch die Liebe in unserem eigenen Wesen, und sterben in dem Wesen Gottes durch die Genießung. Deswegen

f) Von der wahren Beschauung ist der 13. Traktat. S. 7.

g) Spiegel der ewigen Seeligkeit S. 27 ff. 86 f. 88.

wegen wird eben dieß das sterbende Leben und das lebende Sterben genannt, da wir mit Gott leben und in Gott sterben [h]).

Auf strenge und thätige Sittlichkeit dringt Ruysbroch mit großem Nachdrucke. Wenn er sie von der einen Seite als den Weg zur mystischen Vollkommenheit betrachtet, so läßt er auf der andern aus dieser wiederum eine höhere, reinere Sittlichkeit hervorgehen. Man soll äußerliche gute Werke aus einem heiligen Grunde thun, man soll in allen Wirkungen in Gottes Gegenwart und Vereinigung bleiben. Die Liebe zu Gott ist die Form der Tugenden. Die ein beschauliches Leben führen, führen auch ein vernünftiges und sittliches Leben, welches nach den Geboten Gottes eingerichtet, mit Tugenden und äußerlichen guten Werken geziert ist. Dieß dreifache Leben, wenn es als ein Einiges Leben erlangt worden, macht den Menschen vollkommen [i]). Von einigen der vornehmsten Tugenden hat Ruysbroch einen Tractat geschrieben, welcher weit besser, als seine bloß mystischen Bücher, und voll tiefer Blicke ist. Da beschreibt er auch den Werth und die Kraft eines guten Willens. Alle Tugenden, sagt er, kommen aus einem guten Willen, demjenigen mangelt nichts, der wahrhaftig einen guten und gerechten Willen hat. Wenn du Liebe, Demuth und sonst eine andere Tugend verlangst, so wolle nur tapfer und

h) a. O. S. 95 f.

i) Von einigen der vornehmsten Tugenden ist der 5. Traktat. S. 7 f. Von den sieben Bewahrungen ist der 8. Traktat Kap. 14.

und mit dem ganzen Willen, so wirst du sie ohne Zweifel haben. Und solches kann dir weder Gott, noch eine Creatur wehren [k]). Uebrigens ist dieser gute Wille ein solcher, wobei man alles nur zu Gottes Ehre will, welches der Wille von Natur nicht kann, ein gottförmiger oder vergötternder Wille. Diesem Willen schreibt Ruysbroch eine solche Kraft zu, daß er keinen Anstand nimmt, zu schreiben: Ein Mensch mit einem solchen Willen darf sich keiner Sache wegen, sey es nun wegen einiger geringen Fehler oder Schwachheit der Natur, oder weil er äußerlich kein strenges Leben führen kann, oder wegen der Ungleichheit im Dienste Gottes und in der Uebung der Tugenden, von Gott entfernt halten [l]). Die theologischen Tugenden und die Gaben des Geistes handelt er nach der Weise anderer theologischen Moralisten ab [m]). Die Laster seiner Zeitgenossen, auch des Clerus, so wie des Pabsts Uebermuth, welcher sich den Knecht der Knechte Gottes nicht nur nennen, sondern auch als solchen betragen, und überhaupt Jesum nachahmen sollte, bestraft er in seinen Schriften mit großem Ernste [n]).

Ruysbroch bediente sich zuweilen gewisser Redensarten, welche mit denjenigen entweder große Aehnlichkeit hatten, oder ganz übereinstimmten, deren sich die Begharden in seinem Zeitalter zu bedienen

k) Von einigen der vornehmsten Tugenden S. 52.

l) a. O. S. 103.

m) Das Königreich der Liebhaber Gottes ist der 12. Traktat.

n) Von der wahren Beschauung Kap. 56 f. 62. 76. Commentar über die Bundeslade Kap. 71. 117. 123. Von den sieben Verwahrungen Kap. 1.

dienen pflegten. Von diesen Beghard en bemerkt man die ersten Spuren im dreizehnten Jahrhundert o). Ohne Zweifel sind sie erst aufgekommen, da die weiblichen Beguinen schon lange blühten. Am Anfange des dreizehnten Jahrhunderts fiengen sie an, am Rheine zu blühen, und verbreiteten sich in kurzer Zeit in viele Städte und Provinzen von Deutschland, Holland und Frankreich. Am glücklichsten waren sie in den Niederlanden, wo sie sich in förmliche Sodalitäten verbanden, und viele und reiche Collegia erhielten, und sehr lange fortgedauert haben. Uebrigens blieben sie ihren ersten Einrichtungen und Grundsätzen nicht getreu und theilten sich in verschiedene Classen, welche man wohl von einander unterscheiden muß. Einige erklärten sich als öffentliche Feinde des Pabsts und der ganzen Hierarchie, und wurden bald ausgerottet p). Andere wurden von den Päbsten und den Machthabern der Kirche überhaupt geschützt, so lange sie die Sittlichkeit heilig hielten und nicht in die offenbarsten religiösen und moralischen Irthümer versanken. Nachdem dieß geschehen war, vereinigten sich Päbste, Bischöfe, Kirchenversammlungen und Obrigkeiten zu ihrer Unterdrückung, und da geschah es dann freilich, daß ihnen auch manche Irthümer und Ausschweifungen mit Unrecht zur Last gelegt wurden. Einige stellten den Grundsatz von der Freiheit des Geistes auf. Anfangs meinten sie bloß die Freiheit von den Klosterregeln, zuletzt aber

o) Früher hat Mosheim mit aller Mühe keine Spur antreffen können. De Beghardis et Beguinabus commentarius ed. *Martini*. Lipf. 1790. p. 168 fqq.

p) S. *Mosheim* l. c. p. 196 fqq.

aber die Freiheit von allen göttlichen und menschlichen Gesetzen. Sie redeten von einem so freien, heiligen, göttlichen Zustande, in welchem es gar keine Gesetze und Pflichten mehr für den Menschen gebe, und in welchem er über alle Gefahr zu sündigen erhaben sey. Diese Brüder und Schwestern des freien Geists suchten ihre Grundsätze recht geflissentlich auszubreiten, theilten Schriften aus, in welchen sie enthalten waren. Sie bewogen viele Beguinen, ihre bisherige fleißige, arbeitsame, eingezogene und geordnete Lebensart zu verlassen, sich durch Betteln zu nähren, geheime Zusammenkünfte zu halten, allen äußern Gottesdienst zu verwerfen und das innere mystische Aufsteigen zu Gott für den einzigen wahren Gottesdienst zu halten [q]). Sie schweiften in lumpichten Kleidern umher und schrieen um Brod, hatten keine bestimmte Wohnsitze, und verachteten alle Arbeit, als etwas Weltliches. Sie gaben vor: nachdem die Periode des Vaters und des Sohns vorüber sey, sey jetzt die Periode des heiligen Geists gekommen, wo man thun könne, was man wolle, und nichts böse sey, wenn nur das Gemüth mit dem Geiste erfüllt sey. Sie stellten sich vor, daß Alles wieder in Gott zurückkehren müsse, aus welchem es ausgeflossen sey, und daß der in die Gottheit verschlungene Mensch alles zu thun; die Freiheit habe. Sie glaubten, daß durch die beständige Beschauung alle Naturtriebe ausgetrieben und eine gewisse Fühllosigkeit hervorgebracht werden könne. Sie warfen oft, wo nicht alle Kleider, doch die Beinkleider ab, hielten geheime Zusammenkünfte und legten sich nackt zu den Schwestern. Die Schaam-

q) S. *Mosheim* a. O. p 246 sq.

Schaamhaftigkeit gaben sie für das Zeichen einer Seele aus, welche noch nicht gereiniget und in Gott zurückgekehrt sey. wer noch Naturtriebe fühle, durch den Anblick oder die Berührung einer Person vom andern Geschlechte entflammt werde, oder die aufsteigenden Triebe nicht bändigen könne, der sey noch weit von Gott entfernt. So dachten nicht alle, aber doch viele Begharden[r]). Alles dieß war die natürliche Folge einer Mystik, welche nicht durch Sittlichkeit geleitet war und aus ihr hervorgieng. Man kann einem Tauler und Ruysbroch nicht vorwerfen, daß sie diesen Punkt vernachlässigten. Sie lassen, wie vorher erwiesen ist, den Menschen durch Tugend zur Mystik gelangen, und diese seiner Tugend Einheit und Göttlichkeit mittheilen. Ruysbroch wurde auch von dieser Seite nicht angegriffen, wohl aber von der andern, daß er nämlich, wie die Begharden, den Mystiker ganz in Gott zurückkehren, verschwinden, vergehen lasse. Gerson warf ihm ausdrücklich diesen schon in dem Amalrich von Bena[s]) verdammten Irthum vor, und Andere haben es ihm ohne Zweifel schon vorher vorgeworfen. Darauf beziehen sich wahrscheinlich einige Stellen in seinem Buche von der wahren Beschaulichkeit[t]). Man findet, sagt er, zu dieser unserer gefährlichen Zeit einige verkehrte und erschrecklich irrende Menschen, welche, ob sie gleich weder das beschauliche noch wirksame

r) S. *Mosheim* an vielen Stellen.

s) Dieser war ein Beghard e, wiewohl kein unsittlicher, s. Mosheim's Kirch. Gesch. II. Th. S. 788 f. Schleg. Uebers.

t) Kap. 18 - 22.

same Leben erlangt haben, nichts desto weniger sich vor die allerweisesten und heiligsten von der Welt halten. Von diesen falschen Propheten [u]), wie er sie nennt, führt er eine Reihe von Irthümern an. Einige sagen, sie seyen Gottes Wesen und über den heil. Geist erhaben, oder sie werden nach ihrem Tode in Gott zurückgehen, wie das aus dem Brunnen geschöpfte Wasser wieder in denselben zurückgegossen wird, und nach dem Gerichtstage werden alle, auch Böse und Gute, und Gott selbst, Eins, ohne Wirkung seyn. Und deswegen, setzt er hinzu, wollen sie nichts wissen, noch erkennen, noch lieben, noch wollen, noch danksagen, noch loben, noch denken, noch begehren, noch haben: denn sie wollen ohne Gott und über Gott seyn, und in keiner Sache Gott suchen oder finden, endlich auch ganz und gar von allem frey seyn, und dieses nennen sie eine vollkommene Armuth des Geists [v]). Andere führt er folgendermaßen redend ein: Als ich stand in meinem Grund und in meinem ewigen Wesen, hatte ich keinen Gott, sondern was ich war, das wollte ich, und was ich wollte, das war ich, aus meinem freien Willen bin ich gemacht und ausgegangen. Hätte ich gewollt, so wäre ich nicht gemacht worden, noch sonst eine Creatur, denn Gott weiß, will und kann nichts ohne mich — Alle Ehre, die Gott erzeigt wird, wird auch mir erzeigt. Ich hoffe nicht auf Gott, ich liebe ihn nicht, vertraue ihm nicht, glaube nicht an ihn, bete nicht: denn ich gebe Gott keinen Vorzug vor mir. Es ist weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist, es ist nur Ein Gott und mit demselben bin ich

u) a. O. S. 29.

v) a. O. S. 30.

ich eins und dasselbige w). Ohne Zweifel meinte Ruysbroch damit gewisse Beghارden, wiewohl nicht geleugnet werden kann, daß er selbst zuweilen solche oder ähnliche Ausdrücke gebrauchte, welche er übrigens alsdann wiederum in andern Stellen beschränkte.

Gerson, welcher schon mehrmals in dieser Geschichte aufgetreten ist, tritt hier aufs neue mit Glanz auf. Ausgezeichnet in der Geschichte der Mystik ist er dadurch, daß er die vorhergehenden Mystiker einer Kritik unterwarf und gewisse Irthümer derselben aufdeckte, daß er die besseren unter ihnen hervorhob, daß er, ohne gerade neue Lehren vorzutragen, die ältern mit Auswahl, in einer besseren Ordnung und deutlicher vortrug, daß er endlich bei der Mystik Psychologie anwandte, ja zum Grunde legte. So geht bei ihm die von andern empfangene Mystik in einer reineren, edleren, helleren Gestalt wieder hervor.

Dieser gelehrte und zugleich praktisch-kluge und gewandte Mann findet nichts erhabener und majestätischer, als die mystische Weisheit x). Er will das, was der göttliche Dionysius und andere erhabene Lehrer von dieser geheimen Weisheit vorgetragen haben, öffentlich machen und gewissermaßen offenbaren, und es versuchen, ob er nicht Andere zum Verständniß der erfahrnen Mystiker, deren überhaupt

w) a. O. S. 31.

y) Considerationes de theologia myst. Opp. III. 361 sqq. Contremui ad adspectum majestatis hujus sapientiae, verens ne perscrutator ejus volens fieri, opprimerer a gloria — Prolog.

haupt wenige sind, bringen, oder ob er sie nicht wenigstens überzeugen könne, daß jene heiligen Männer, welche die göttliche Beschauung hatten, eine über das gemeine Wissen weit erhabene Wissenschaft hatten. Er leitet die Mystik ursprünglich von Paulus ab, von welchem sie Dionysius empfangen habe. Dem Richard a St. Victore schreibt er das Verdienst zu, sie zuerst in die Form einer Wissenschaft und Doctrin gebracht zu haben [y]). Keinen späteren Mystiker aber schätzt er so hoch, als den Bonaventura. Er schreibt ihm Gründlichkeit, Richtigkeit des Denkens und ächte Frömmigkeit zu. Er rühmt von ihm, daß er eben sowohl für die Erleuchtung des Verstandes, als für die Erregung des religiösen Affects sorge. Er findet jedes Lob für seine mystischen Schriften zu klein. Er hat diese Schriften in seinem hohen Alter oft gelesen, und sich oft Vorwürfe darüber gemacht, wie er selbst neben diesen Schriften noch etwas schreiben könne [z]). Dagegen findet er an andern Mystikern auch

x) Opp. I. 434. Quasi primus post Dionysium materiam hanc ab aliis sub collaudatione vel admonitione traditam reducit ad modum artis et doctrinae in suo. *De arca mystica.*

z) Nur einige kurze Stellen mögen hier stehen. Opp. I. 434. In suo *Itinerario mentis in Deum*, totum miro et compendiosissimo artificio complexus est. I, 21. Nulla salubrior, nulla divinior ac suavior pro Theologis doctrina. Quanto diligentius in senectute mea sum revolutus ad studium ipsius, tanto facta est amplius confusa garrulitas mea, dixique mecum: sufficit haec doctrina, quid stulto labore consumeris, quid dictas, quid scribis? multiplicentur potius et transscribantur opera doctoris istius — Laus omnis inferior est his duobus opusculis (Breviloq. et Itinerar.)

auch viele Irrthümer und Verirrungen zu rügen. Daß sie allerlei ungeschickte, ungewöhnliche, dunkle, in der Schrift nicht gegründete Ausdrücke erfinden, daß sie an geistlichen Phantastereien, ohne Andacht, Vergnügen finden, daß sie Alle zur mystischen Theologie bilden wollen, daß sie das active Leben über der Mystik gänzlich vernachlässigen, daß sie sich nicht an das Gesetz Jesu, an die Grundsätze des Glaubens und an den Rath der Weisen halten, sondern ihren eigenen Einbildungen und Erfindungen folgen, daß sie einen Grad mystischer Vollkommenheit erdichten, wo der Mensch von der Beobachtung der göttlichen Gesetze dispensirt sey, daß sie ihren Wahnsinn für göttliche Eingebungen ausgeben, daß sie sich einer gänzlichen Apathie rühmen, daß sie in eine gänzliche Passivität versunken seyn wollen, als wenn Gott allein alles in ihnen thäte, daß sie eine leere Contemplation ohne bestimmte Kenntnisse und Erfahrungen von Gott, von göttlichen und moralischen Dingen statuiren — alles dieß erklärt er für Wahn und Ausschweifung. Auch an die Beghard en hat er bei einigen dieser Züge unstreitig gedacht. Dem Ruysbroch legt

rar.) quorum vim agnoscere etiam sola credulitate non parvus est profectus. p. 115. Fuit sapientissimus in intellectu et piissimus in affectu et ideo securus et efficax in tradendo effectu. p. 118. Hujus opusculi (Itinerar.) imo operis immensi laus superior est ore mortalium — Hic verissimo nomine doctor seraphicus et cherubicus, quia inflammat affectum et erudit intellectum, reducit et unit ad Deum per amorem extaticum, dum alii multi divaricant et dispergunt intellectum per praecisiones, prioritates et posterioritates, et signa et contingentia.

legt er zur Last, daß er gesagt habe, die Gott anschauende Seele verliere ihre eigene Existenz und werde in Gott umgewandelt, in den göttlichen Abgrund versenkt, und sey die göttliche Klarheit selbst, Eins mit Gott, oder sie überlasse sich Gott, unbekümmert um ihr Heil, und wolle Alles ertragen, was Gott will, selbst die Höllenschmerzen.

Aus diesen, in Gerson's mystischen Schriften, zerstreuten Urtheilen kann man schließen, was man von ihm selbst für eine Mystik zu erwarten hat. Es ist eine Mystik, welche mit viel Einfachheit und Faßlichkeit vorgetragen ist, mit der Sittlichkeit übereinstimmt, der Phantasie wenig Einfluß gestattet, unter der Regel des Evangeliums, der Kirche und der Vernunft steht, die eigene Thätigkeit des menschlichen Gemüths und die Freiheit der Liebe zu Gott nicht zerstört, und die Contemplation nicht in einer gänzlichen Leerheit, Unwissenheit und Dunkelheit endigen läßt.

Seiner mystischen Schriften sind nicht wenige. Das Hauptwerk sind seine Betrachtungen über die mystische Theologie, welche in einen speculativen und praktischen Theil zerfällt. Dort beschreibt er Ursprung, Natur, Wesen der Mystik, hier giebt er die Mittel an, durch welche man zu ihr gelangt [a]). Die scholastische Erläuterung der mystischen Theologie [b]) beschäftiget sich vornehmlich mit dem Verhältniß der mystischen Liebe zur Erkenntniß. Dazu kommen mehrere kleinere Schriften von der Meditation, der Einfalt,

a) Considerationes de theol. myst. Opp. III. p. 361-422.

b) Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theol. l. c. p. 422-428.

falt, der Geradheit, der Erleuchtung des Herzens, der geistlichen Armuth, dem Berge der Contemplation [c]). Auch die Schrift über das geistliche Leben der Seele [d]) beschreibt in ihrem letzten Abschnitte das Leben der Seele durch die Contemplation, und die Abhandlungen über die Affecten und Leidenschaften [e]) beschreiben mit die geistlichen Neigungen und Affecten einer Gott anschauenden und liebenden Seele.

Die mystische Theologie unterscheidet sich, nach Gerson's Lehre, von der eigentlichen oder symbolischen Theologie dadurch, daß sie vornehmlich in gewissen geistlichen Affecten und Empfindungen besteht, die der heilige Geist eingiebt, und welche nicht unter gewisse bestimmte Regeln und Ausdrücke zusammengefaßt werden können, daß sie auf inneren gewissen Erfahrungen gottseeliger Gemüther beruht, daß ihr Gegenstand das Gute ist, daß sie keiner Gelehrsamkeit bedarf, sondern ohne sie in der Schule der Empfindung und durch eifrige Ausübung der Tugenden gelernt wird, daß durch sie selbst die Kenntniß der eigentlichen Theologie erhöht und erst die Bibel vollkommen verstanden wird, daß sie durchaus immer mit Tugend und Seelenruhe verknüpft ist, und daß man selbst ihren speculativen Theil ohne ihre wirkliche Praxis nicht vollkommen verstehen oder mittheilen

c) Insgesammt T. III. Opp. P. 2.
d) T. III. Opp. P. 1. p. 5-72.
e) l. c. p. 123 sqq.

theilen kann. Die eigentliche Theologie hingegen geht von äußeren Erfahrungen aus, welche nicht denselbigen Grad von Gewißheit haben, sie beruht auf dem Verstande, ihr Gegenstand ist das Wahre, sie kann der Gelehrsamkeit nicht entbehren, sie kann die mystische Theologie nicht erhöhen, sie kann mit Unsittlichkeit verbunden seyn, und beunruhiget nicht selten [f]).

Kann und soll aber die mystische Theologie gelehrt werden? Gerson bejaht diese Frage, ohngeachtet man die Mystik nur durch eigene innere Erfahrungen vollkommen lernen kann. Er verlangt aber, daß die Schüler der Mystik den Männern glauben, welche durch Rechtschaffenheit, Frömmigkeit, Uneigennützigkeit, Anspruch auf Glauben haben, und zwar um so mehr, da so unzählige Aussagen solcher Männer mit einander übereinstimmen. Er gesteht zu, daß diese inneren Erfahrungen nicht deutlich beschrieben werden können, meint aber, man könne sie doch glauben und vergleichen, und es könne durch eine solche Beschreibung eine gewisse Sehnsucht erzeugt werden, dasjenige selbst zu erfahren, was man glaubt, und es könne dadurch ein erster Keim der mystischen Liebe zu Gott in die Seele gepflanzt werden [g]).

Mit

f) Man sehe vorzüglich die Consideratt. p. 384-390.

g) Consideratt Prolog., wo es unter andern heißt: ex hujusmodi familiari collocutione generari potest quidam amor et ardor experiendi ea, quae sola interim fide tenent et quae docta ratiocinatione conferunt ad invicem. Praedicatio sumta ab hujusmodi doctrina poterit accendere ad amorem Dei jam praeconceptum.

Mit dieser Frage hängt eine andere zusammen, welche Gerson in einer besondern Schrift beantwortet: ob und wiefern die mystische Liebe zu Gott ohne Erkenntniß Statt finden könne [h])? Hugo de Balma hatte in seinem Buche vom dreifachen Wege zu Gott behauptet, daß des Gemüths höchste Höhe (apex mentis) durch ekstatische Liebe ohne vorhergehende oder begleitende Kenntniß sich zu Gott erhebe, und dieser Meinung schien auch Bonaventura beizustimmen [i]). Gerson bejaht diesen Satz nicht ganz und leugnet ihn nicht ganz. Er unterscheidet zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe. Natürliche Liebe oder angebohrner Trieb zu etwas wird nicht durch vorhergegangene Kenntniß ihres Gegenstandes bewirkt. So giebt es auch eine natürliche, unwillkührliche Liebe zu Gott, welche nicht durch vorhergegangene Kenntniß Gottes bewirkt wird [k]). Aber wo diese Liebe ist und fortdauert, da ist auch Kenntniß des geliebten Gegenstandes vorhanden [l]). Die übernatürliche Liebe wird dem Menschen von Gott eingeflößt und in ihm erhalten, sie ist übrigens eine freie Liebe, sie ist ihm von Gott gleichsam auf eine freie Art abgelockt; sie wird nicht durch eine vorhergegangene freie Kenntniß in ihm bewirkt, noch auch nothwendig von ihr beglei-

h) Elucid. schol. th. myst.

i) Itinerar. c. 7 sq.

k) l. c. p. 423.

l) Amor naturalis non fit aut manet absque omni cognitione conjuncta vel separata — Manent semper et junguntur in eadem natura cognoscente amor et cognitio naturalis l. c.

begleitet. Die Mystik besteht nur in der Liebe, und diese Liebe wird denjenigen übernatürlich eingegossen, welche nach Weisheit verlangen. Diese Liebe begleitet eine wirkliche Kenntniß, die Liebe selbst wird auf eine intelligible Weise wahrgenommen; die Seele urtheilt, daß sie liebt und an Gott ihre Freude hat [m]).

Obgleich Gerson die Mystik scharf von der speculativen Theologie unterscheidet, und sie selbst als einen Zustand affectvoller Empfindungen darstellt, so läßt er doch insofern eine speculative, mystische Theologie gelten, als man über diesen Zustand, seinen Ursprung, seine Bestandtheile, seine Wirkungen speculiren kann. Er selbst liefert eine solche Theologie und legt dabei eine Theorie der Seelenkräfte zum Grunde. Er unterscheidet sechs Kräfte oder Potenzen der Seele, drei erkennende und drei begehrende. Die erkennenden sind: Einbildungskraft, Vernunft und Verstand oder Intelligenz, die letzte theilt sich in Denken, Meditation und Contemplation. Die begehrenden sind: sinnliches Begehrungsvermögen, Willen und höheres Begehrungsvermögen oder Synteresis. Diese beiderlei Potenzen correspondiren sich, und zwar, so weit sie hieher gehören, folgendermaßen:

Denken — sinnliches Begehrungsvermögen, Begierde, Lust ꝛc.
Meditation — Willen, Andacht, Buße, Gebet.
Contemplation — höheres Begehrungsvermögen, ekstatische Liebe.

Man

m) l. c. p. 424 sq.

Man sieht, daß Contemplation und höheres Begehrungsvermögen die Principien der mystischen Theologie sind, und daß auch die Meditation wenigstens auf eine entferntere Weise zu ihr hinführt. Diese Kräfte werden so sehr als natürliche Kräfte der menschlichen Seele von Gerson beschrieben, daß man zweifeln möchte, ob es denn zur Hervorbringung des mystischen Zustands einer übernatürlichen göttlichen Wirkung bedürfe. Allein er nimmt doch an, daß die göttliche Gnade diese Kräfte hebe. Die Contemplation wird beschrieben als ein freies und helles Anschauen geistiger Dinge, welches durch vorhergehende Meditation erleichtert wird und durch Erleuchtung der Gnade zu göttlichen Gegenständen erhebt. Die Meditation geht in Contemplation und das Denken in jene über. Die Contemplation wird weder durch die Phantasie, noch durch die Vernunft allein erhalten, obgleich beide dazu helfen, sondern durch die erhabene Intelligenz, welche sich über alles Irdische erhebt und durch ein göttliches Licht eine einfache Kenntniß empfängt [n]). Das höhere Begehrungsvermögen oder die Synteresis ist eine begehrende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott eine gewisse natürliche Neigung zum Guten empfängt, und zu dem höchsten Guten hingezogen wird, welches ihr die einfache Intelligenz darstellt. Sie kann nichts anders, als die ersten Principien des Moralischen wollen. Sie kann entweder als Neigung, oder als Actus, oder als Fertigkeit betrachtet werden. Sie heißt auch die praktische Fertigkeit der Principien, der Funke der Intelligenz, wegen ihres

n) De theol. myst. specul. P. 4.

ihres lebhaften Hinstrebens nach dem Guten, der jungfräuliche Theil der Seele, der natürliche Sporn zum Guten, der Gipfel des Gemüths, der unauslöschliche Instinkt o). Aus dieser Quelle entspringt die entzückte Liebe, welche den Menschen empor zum Göttlichen reißt und mit einer unaussprechlichen Süßigkeit verknüpft ist, und durch welche der Mensch zu einer Erfahrungskenntniß Gottes gelangt. Die höchste Höhe des Begehrungsvermögens wird durch die Liebe mit Gott vereiniget. Diese Liebe ist sich selbst genug und will nichts als lieben. Sie versetzt den Menschen in einen Zustand, wo die untern Seelenkräfte ruhen oder geschwächt werden. Da werden wir durch Uebereinstimmung unsers Willens mit Gottes Willen Eins mit ihm; unsere Seele verliert ihr eignes Seyn nicht, aber sie wird Gott ähnlicher und dadurch mit ihm vereiniget, und theilt selbst ihrem Körper gewisse geistige Eigenschaften mit. Sie wird beruhiget, gesättiget, befestiget und mit ihrem höchsten Gute vereint. In der beschauenden Seele sind Liebe, mystische Theologie, vollkommenes Gebet entweder Eins und Dasselbige, oder sie setzen sich wechselseitig voraus p).

Unter den Mitteln zur mystischen Theologie, welche Gerson angiebt, verdienen wenigstens einige hier bemerkt zu werden. Man soll auf Gottes Berufung warten. Gott beruft alle Menschen zum Heile, und daher kommt bei allen diese unauslöschliche Sehnsucht nach Seeligkeit. Einige werden

o) l. c. P. II. p. 373.

p) l. c. p. 384. 390. 392. 395 sq. de passionibus p. 123 sq.

den durch Furcht, andere durch Lohnsucht, andere durch ehrerbietige und kindliche Liebe zu Gott hingezogen, und dieß letzte ist das beste [q]). Man muß dem Ursprunge der Affecten und Neigungen nachforschen, weil die Mystik selbst ihren Sitz in einem Affecte hat. Manchen hindert Lage und Stand an der Contemplation, manche können sie mit dem thätigen Leben verbinden, manche sind zu derselben nicht fähig. Man muß also in sich selbst gehen. Man muß nach Vollkommenheit streben: denn das beschauliche Leben ist vollkommener, als das active. Man muß Zeit und Ort zweckmäßig wählen. Für Einige paßt ein verborgener, etwas dunkler, und enger, für Andere ein offener, heller und weiter Ort. Einige stört jedes Geräusch, Andern hilft das Murmeln eines Wasserfalls, das Rauschen der Blätter, der Gesang der Vögel, oder der Kirchengesang, das Läuten der Glocken, der Chor, die Orgel — Nüchternheit, Einsamkeit, Stille sind gleichfalls zur Mystik sehr behülflich [r]).

Ein noch weit gelesenerer und reinerer Mystiker und Moralist ist Thomas von Kempen. Unter den trefflichen Clerikern vom gemeinschaftlichen Leben zu Windesheim wurde er erzogen, gebildet und unterrichtet, frühzeitig zur Arbeitsamkeit und zum Studium der Bibel, auch zum Bücherabschreiben angehalten. Unter diesen Männern lernte er auch das beschauliche und thätige Leben verbinden. Bald trat er selbst in ihren Orden zu Zwoll † 1471. Nach langen Streitigkei-

q) Theol. myst. pract. p. 402. 405. 410 sq.

r) l. c. p. 411 sq.

tigkeiten und oft wiederholten Untersuchungen ist es doch am wahrscheinlichsten geblieben, daß er der Verfasser des merkwürdigen Buchs von der Nachahmung Jesu ist [s]). Dieses Buch ist nicht nur in alle Europäische, sondern auch in die Arabische, und wer weiß sonst noch in wie viele Sprachen übersetzt, mehr als achtzehnhundertmal wieder aufgelegt, unter allen christlichen Religionspartheien mit Achtung aufgenommen, mit Andacht gelesen, mit Wärme lobgepriesen, und in Schulen eingeführt worden [t]). Das Buch war dieses ausgebreiteten Einflusses werth. Seit Jahrhunderten war keine so treffliche, gemeinnützige, moralische und religiöse Schrift erschienen. Oft glaubt man eines alten Stoischen Weisen Schrift zu lesen. Daß Thomas von Kempen selbst den Seneca gelesen hatte, ist wohl kaum zu bezweifeln, er wurde überhaupt in den Klöstern häufig gelesen. Es ist wenig Zusammenhang und Ordnung in dem Buche, aber eine gediegene, mit Kraft und Ueberzeugung ausgesprochene moralische Sen-

s) *Dupin* Bibl. XX. 344 sqq. XXI. 537 sqq. ed. Opp. Gersonii T. I. p LIX sqq. Ouvrages posthumes de *Mabillon* et *Ruinart* I. 1 sqq. Paris 1724. *Eus. Amorti* Plena ac succincta informatio de statu totius controversiae, quae de autore libelli: de imitatione Christi, inter Thomae Kempensis, Canonici regularis, et Joannis Gersonis, Ordinis St. Benedicti abbatis, patronos jam a centum annis agitatur. Aug. Vind. 1725. *Desbillons* Disput. quae libr. de imitat. Chr auctorem esse Thom. a Kempis ostenditur vor der Ausgabe Manhem. 1780. Schröckh Kirchengesch. XXXIV. 314 ff.

t) Von den Ausgaben und Uebersetzungen dieses Buchs hat *Fabricius* Bibl. med. et infim Latin. L. X. Art. Kempis viel gesammelt, und das Neuere hat Schröckh a. O. nachgetragen.

Sentenz schlägt die andere. Ein sanfter, ruhiger, wehmüthiger Geist verbreitet sich über das Ganze und zieht den Leser an. Es kommt wenig Mystik vor, auch nicht viel Ausdrückliches von der Nachahmung Jesu, allein ein kundiger und aufmerksamer Leser wird doch die Hauptideen der Mystik durchschimmern sehen, und alles, was Kempis vorschreibt, ist, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, doch seiner Meinung nach als Nachfolge Jesu zu betrachten. Die Schrift ist zugleich belehrend, vorschreibend, moralisch, und Andachtsschrift, das erste ist sie mehr im ersten, das zweite mehr im zweiten, dritten und vierten Buche. Um zu zeigen, wie rein die Moral und Mystik dieses Schriftstellers war, will ich aus dieser, zugleich aber auch andern Schriften desselben dasjenige zusammenstellen, was mir am meisten charakteristisch und treffend scheint. Seine andern hiehergehörigen Schriften betreffen meistentheils das Mönchsleben, enthalten aber doch zugleich viel allgemeine Moral. So ist seine Schrift von der Zucht der Klosterleute u), sein Lehrbuch für Jünglinge v), welches vorzüglich für diejenigen bestimmt ist, die sich dem geistlichen und mönchischen Stande widmen, sein Handbüchlein der Mönche und sein Leben eines guten Mönchs w). Außerdem aber gehören hieher die Gelehrsamkeit eines guten Haushalters

u) De disciplina claustralium libri 5. p. 57-87. in der Ausgabe: Opera Thomae a Campis. Antv. 1574.

v) Doctrinale juvenum l. c. p. 93-97.

w) Enchiridion monachorum und Vita boni monachi l. c. p. 164 sqq.

halters [x]), welche vermischten moralischen Inhalts ist, seine Schrift vom einsamen Leben und Stillschweigen [y]), welche eine Moral für das Sprechen und Schweigen enthält, die von den drei Zelten, in welchen sich die Tugenden der Armuth, Demuth und Geduld lagern [z]), das Rosengärtchen [a]) und das Lilienthal [b]), zwei Sammlungen moralischer Regeln und Schilderungen verschiedener Tugenden, endlich das Selbstgespräch der Seele, welches theils vermischte moralische Reflexionen, theils einen Ausdruck reiner christlicher Andacht in sich faßt [c]).

Wie viel mehr Tugend und Religiosität werth sey, als Gelehrsamkeit und Wissenschaft, darüber mag er selbst sprechen: "Was nützt dirs viel, über die heilige Dreieinigkeit hohe Dinge zu sprechen und zu streiten, wenn du die Demuth nicht hast, wodurch du ihr gefallen mögest? Große Worte und hohe Reden machen keinen gerechten und heiligen Mann, sondern ein tugendhaft Leben. Ich will lieber,

x) Eruditio boni dispensatoris LL, 3. p. 97 - 110.

y) l. c. p. 110 - 120.

z) De tribus tabernaculis p. 121 sqq.

a) Ortulus rosarum p. 136 sqq.

b) l. c. p. 147 sqq.

c) Soliloquium animae l. c. p. 180 sqq. Consolationis gratia aliquas sententias devotas — so erklärt er sich selbst über diese Schrift — in unum coacervavi libellum, quem meo pectori carius committere volui — et quasi quoddam delectabile pratum tempore necessitudinis quandoque introirem Vario sermonum genere, nunc loquens, nunc disputans, nunc orans, nunc colloquens, nunc in propria persona, nunc in peregrina, placido stilo — —

lieber, daß ich Buße und Reue in mir finde, als daß ich sagen und auslegen könnte, was Reue sey. Wüßtest du die Schrift und aller weisen Leute Sprüche, wo hülfe es dich, so du Gottes Liebe und Gnade nicht hast? — Das ist die höchste Weisheit, durch Verschmähung der Welt zum Reiche Gottes hindurchzudringen. — Was hilft viel Wissen, ohne Gottesfurcht? Ein einfältiger Bauer, der Gott in Demuth dient, ist besser, als ein hoffärtiger Gelehrter, der des Himmels Lauf beobachtet und sich selbst nicht kennt. Wüßte ich alle Dinge, die in der Welt sind, und hätte Gottes Liebe nicht, was hülfe mir das bei Gott, der mich nach meinem Leben richten wird? — Viele Worte sättigen die Seele nicht, aber ein gottseeliges Leben erquickt das Gemüth, und ein gut Gewissen flößt eine große Zuversicht zu Gott ein — Je mehr und größere Dinge du weißt, ein desto schwerer Urtheil wird dich treffen, wenn du nicht heilig darnach lebst — Erhebe dich nicht wegen großer Kunst und Wissenschaft, fürchte dich vielmehr darum, daß dir viel vertrauet ist. Bedenke, daß noch viel mehr Dinge sind, die du nicht weißt — Sich selbst recht erkennen und verschmähen, ist die höchste Kunst und Wissenschaft. — Kunst und Wissenschaft ist zwar nicht zu tadeln, sondern gut und von Gott verordnet, aber ein tugendhaft Leben und gut Gewissen ist aller Kunst weit vorzuziehen. Die meisten aber wollen lieber viel wissen, als gottseelig leben — Man wird am Tage des Gerichts nicht fragen, wie viel wir gelesen, sondern wie wir gelebt haben, nicht, wie beredt, sondern wie gottesfürchtig wir gewesen seyen — Der ist recht groß, der große Liebe hat und große Ehre für nichts

hält — Der ist recht gelehrt, der seinen eigenen Willen verläßt und Gottes Willen vollbringen lernt [d]).

Dabei betrachtet übrigens Thomas die Gottseeligkeit selbst als den Weg zu neuen Kenntnissen, und leitet sie aus der Vernunft ab. Je mehr ein Mensch mit sich selbst einig und zur Einfalt gelangt ist — sagt er ächt mystisch — desto größere und höhere Dinge lernt er ohne Mühe verstehen, denn er empfängt das Licht des Verstandes von oben — Bald nachher setzt er noch hinzu: Ein frommer Mensch ordnet seine Werke zuvor inwendig, ehe er sie auswendig vollbringt: denn er richtet sich nach der rechten Vernunft [e]).

Damit hängt zusammen, was er von der Lesung der heiligen Schrift sagt: Man soll die Schrift in dem Geiste lesen, in welchem sie geschrieben ist, in ihr mehr Nutzbarkeit als Subtilität der Rede suchen — Sieh nicht auf den Verfasser, sondern auf das, was er sagt, laß dich nicht das Ansehen, sondern Liebe zur lautern Wahrheit zum Lesen bewegen — Die Menschen vergehen, die Wahrheit Gottes bleibt ewig — Gott redet auf mancherlei Weise zu uns, ohne Ansehen der Person — Lies die heil. Schrift demüthig, einfältig und im Glauben, und begehre dabei nicht den Namen großer Wissenschaft zu haben. Frage und höre gern die Reden der Heiligen in der Stille, und laß dir die Gleichnisse und verborgenen Reden der Alten nicht mißfallen [f]). Den Geistlichen und Mönchen aber macht

d) De imitatione Christi L. I. c. 1. 2. 3.

e) l. c. c 3.

f) l. c. c. 5.

macht er gelehrtes Schriftstudium und Gelehrsamkeit überhaupt zur Pflicht [g]).

Den Mönchen giebt er überhaupt viele weise Regeln, auch solche, welche mit der herrschenden Meinung streiten. Er stellt es als etwas Schweres vor, in einem Mönchsorden ohne Klage zu leben, und bis an des Lebens Ende getreu in der Ausübung der Mönchspflichten zu beharren [h]). Er warnt übrigens vor überspannter mönchischer Strenge und räth zu einer weisen Mittelstraße [i]). Er sagt, die Aenderung der Sitten und die Ertödtung der Leidenschaften, nicht aber Kleid und Haarschur, machen den wahren Ordensmann aus. Er schärft den Mönchen mehr allgemeine, menschliche, als mönchische Pflichten ein. Aller Uebungen erste, sagt er unter andern, ist die, daß man seine Fehler und Leidenschaften anerkennt, und die Heilung derselben mit Seufzen und Thränen von Gott erfleht — Blicke oft in dein eigenes Buch, damit dir dein eigenes inneres Fortschreiten oder Zurückschreiten bekannter werde — Einem Weisen kömmt es zu, sein Leben anzuordnen, seinen Handlungen einen pflichtmäßigen Zweck vorzusetzen und dazu die zweckmäßigsten Mittel zu wählen. Eine einzige determinirte Handlung eines Weisen ist mehr werth, als

g) Doctrinale juvenum c. I. 7. Vae clerico indocto et sine sacris libris, qui sibi et aliis saepe est causa erroris. Clericus sine sacris libris quasi miles sine armis, equus sine frenis, navis sine remis, scriptor sine pennis — —

h) De imitat. Christi L. I.

i) De disc. claustr. I. 9.

als große Beschäftigung eines Thoren. — Jeden Morgen muß man überlegen, wie der Tag am nützlichsten angewandt werden könne. Wider die Laster, welche gefährlicher für dich sind, mußt du desto mehr Sorgfalt anwenden. Tägliche Uebung verschafft uns desto mehr Gnade, und Beharrlichkeit im Guten führt zu der Tugend oberster Höhe. Vielleicht ist dieß der letzte Tag, dieß die letzte Stunde, vielleicht findet sich der folgende Tag nicht wieder. Bleibe bei deinem Vorsatze, versäume keine Zeit, keine Stunde kehrt wieder [k]). Die Einsamkeit ist der Andacht Mutter. Sie ist Gott und den Engeln angenehm und des Friedens Freundin. Stark ist der, welcher die Welt verachtet, stärker, wer sich selbst überwindet. Draußen bewahre deine Augen, verstopfe deine Ohren vor dem Geräusche der Gerüchte, zähme deine Zunge, und erfülle dich mit guten Gedanken. Um dich vor offenen oder geheimen Schlingen zu verwahren, so sey lieber innen, als außen. Kehrst du in deine Zelle, als in den Hafen der Ruhe zurück, so wirf dort den Anker der Festigkeit durch inniges Gebet und andächtiges Lesen [l]). Dein Freund ist der, der dich in Gott und um Gottes willen liebt, der deiner Seele Heil liebt, nicht der dir schmeichelt und dir Beifall giebt. Es giebt keinen treuen Freund, als den Freund in Gott, und der das Seine nicht sucht — Lehre das Wort Gottes durch dein Leben, mache dich selbst zum Beispiel, nicht einen andern, mit Vernachlässigung deiner selbst [m]).

Ueber

k) De disc. claustr. II, 1. 2.

l) l. c. c. 4.

m) l. c. III, 3.

Ueber der Leiden Zwecke und die Pflichten unter denselben finden sich manche treffende und kräftige Aussprüche. Ein kleines Uebel wirft uns oft nieder. Beständen wir fest im guten Vorsatze, wie ein starker Mann im Streite, so würden wir die Hülfe Gottes finden. Er giebt uns Ursache zu streiten, damit wir überwinden. Wenn wir aber in äußerlichen Dingen und Cärimonien allein unsern Gottesdienst setzen, so hat unser Kampf bald ein Ende — Alle Heilige haben unter dem Kreuze gelebt — Ueberall ist Trübsal. Keiner ist in seinem ganzen Leben davor sicher. Wenn eins vorüber ist, kommt das andere. Wir haben überhaupt das Gut unsers Friedens und unserer Glückseeligkeit verloren. Dadurch, daß wir dem Leiden entfliehen wollen, fallen wir oft tiefer hinein; nicht durch Flucht, sondern durch Geduld und Demuth können wir es überwinden. Die Anfechtung macht offenbar, was wir vermögen [n]).

Nicht nur die tugendhafte That, sondern auch, und noch mehr die tugendhafte, heilige Gesinnung fordert dieser edle moralische Schriftsteller. Eines christlichen Menschen Leben, sagt er, soll mit allerlei Tugenden geziert seyn, so daß er von innen eben so sey, wie er von außen erscheint: billig soll er inwendig mehr seyn: denn Gott kennt und sieht das Herz — Alle Tage sollen wir unsern Vorsatz erneuern, als ob wir erst heute Christen geworden wären — Der Herr spricht: das Reich Gottes ist in euch. Von ganzem Herzen wende dich zum Herrn und verlaß diese elende Welt, so findet deine

n) De imitat. Christi I, 11.

deine Seele Ruhe, lerne die äußern Dinge verschmähen und dich zu den innern wenden, so wirst du das Reich Gottes in dich kommen sehen. Alle Ehre und Zierde Jesu ist von innen, da hat er sein Wohlgefallen, den innern Menschen sucht er emsig heim, mit süßen Gesprächen, mit Holdseeligkeit, Trost und Frieden. Achte nicht groß, wer mit dir oder wider dich ist, sondern sorge dafür, daß Gott in Allem, was du thust, mit dir sey o).

Ich habe diesen Schriftsteller auch deswegen zum Theil selbst reden lassen, weil seine moralische und mystische Sprache eine ganz besondere sanfte Kraft, Angemessenheit und Einfalt, einen gewissen anziehenden Zauber hat.

Die sogenannte deutsche Theologie hat vornehmlich dadurch viele Leser erhalten, daß Luther sie im Jahr 1516. herausgab, und in der Vorrede sagte, es sey ihm außer der Bibel und Augustinus kein Buch vorgekommen, aus welchem er mehr gelernt habe; er finde nun, daß die protestantische Theologie nicht neu sey, und wenn solcher Bücher mehr an den Tag kommen, so werde sich zeigen, daß die deutschen Theologen die besten Theologen seyen. Wer der Verfasser des Buchs sey, hat man bis auf den heutigen Tag nicht entdecken können p). Vieles hat er aus Tauler herausgenom-

o) l. c. I, 19. II, 1. 2.

p) Nachdem es Luther herausgegeben hatte, hat es Flacius auch in seinem Catalogus testium veritatis L. 19. eingerückt, Castellio lateinisch Basil. 1557., Arndt aufs neue deutsch Magdeburg 1621. herausgegeben. Auch in Tauler's Werken mit Vorrede von Spener S. 653-776. findet es sich.

genommen, nur ist alles einfacher und kürzer. Vom vollkommenen, einzigen und ewigen Gute geht er aus, und zu ihm führt er überall hin. Dieß Gut ist ihm ein Wesen, das in sich selbst alles begriffen und beschlossen hat, ohne welches und außer welchem kein wahres, beständiges Wesen ist, welches aller Dinge Wesen ist, in sich selbst unwandelbar und unbeweglich ist, und doch alle andere Dinge verwandelt und bewegt. Das Unvollkommene ist das, was aus dem Vollkommenen entspringt, es ist begreiflich, erkennbar und aussprechbar, das Vollkommene aber ist allen Creaturen aus eigenem Vermögen unbegreiflich, unerkennbar und unaussprechbar, und zwar wegen ihrer Ichheit und Selbstheit, wegen ihrer eigenen Liebe, Willens und fleischlichen Sinns [q]). Gott liebt sich selbst, nicht als sich selbst, sondern als das Gut [r]).

Dabei macht dieser unbekannte Schriftsteller eine reine, uneigennützige Liebe zu diesem Gute zur Pflicht, und fordert einen Gehorsam gegen das Gesetz, wobei dem Willen durch dasselbige gar kein Zwang mehr aufgelegt wird. Das Beste, sagt er, soll uns das Liebste seyn, und in dieser Liebe soll nicht angesehen werden Nutzen oder Schaden, es soll uns bloß deswegen das Liebste seyn, weil es das Beste und Edelste ist. Der vollkommene Mensch begehrt nichts anders, als dem ewigen Gute anzugehören. Der Geistliche ist über das Gesetz, der Geist Gottes treibt ihn dazu an, er thut es,

q) Deutsche Theologie Kap. 1.
r) a. O. Kap. 30.

es, ohne daß es ihm aufgelegt wird, und hat dabei kein Verdienst. Man muß das Leben Christi aus Liebe und nicht um Lohns willen an sich nehmen. Ein vergötterter Mensch hat eine lautere und unvermischte Liebe, er muß und kann nichts als lieben [s]) — Uebrigens läßt dieser Verfasser den Menschen dahin bloß durch Selbstverleugnung, durch Ausgehen aus sich selbst, durch Aufopferung seines eigenen bösen Willens, und durch Dahingebung an den göttlichen Willen gelangen.

Dieß wird hinreichend seyn, um die Mystik dieses Zeitalters nach ihrem Geist und Wesen, und zugleich das Charakteristische der vornehmsten Mystiker kennen zu lernen. Andere Mystiker sind theils absichtlich übergangen, theils werden sie noch in der Folge bei andern Veranlassungen vorkommen. Heinrich Suso, ein Dominikaner aus Costnitz, † 1365., war kein bedeutender und ausgezeichneter Mystiker [t]), eben so wenig, als Gerhard von Zütphen, ein Bruder des gemeinschaftlichen Lebens, † 1398 [u]). Heinrich Harphius oder Herp, ein Niederländischer Franciscaner, † 1478., würde mehr Aufmerksamkeit verdienen. Er bringt die Mystik in ein System und verbindet mit ihr die Moral. Er schildert die Stufenfolge der mystischen Zustände recht

s) a. O. Kap. 6. 10. 25. 31. 36.

t) Opp. lat. a *L. Surio* Colon. 1588. vergl. Acta Sanctorum d. 25. Jan. T. II. Einiges von seiner Mystik führt Arnold von d. myst. Theol. S. 395 f. an.

u) De reformatione virium animae — de ascensionibus et descensionibus spiritualibus s. Opp. Paris. et Colon. 1539. Er hat viel Aehnlichkeit mit Kempis.

recht methodisch, führt sie durch die untern Seelenkräfte zu den obern, läßt sie zuerst activ seyn, dann passiv werden. Allein er hat fast alles aus Tauler und Ruysbroch genommen [v]).

Es ergiebt sich aus dem Ganzen, daß die Mystiker zugleich wahre Moralisten waren, daß sie zum Theil vortreffliche Moralisten waren, daß sie offener oder verdeckter mit dem herrschenden Lehrbegriffe in Widerspruch traten, daß sie zum Theil unter die gelesensten Schriftsteller des ganzen Zeitalters gehörten, daß in ihren Schriften noch am meisten praktische Religion vorhanden war, daß die Protestanten sie nachher als Vorläufer der Reformation und als Zeugen der Wahrheit vor der-

v) Er schrieb: De Theologia mystica tum speculativa tum affectiva LL. 3. Dieses Werk besteht aus drei anderen, welche vorher, wie es scheint, besonders herausgekommen waren: 1) Epithalamium in Canticum Canticorum, 2) Directorium Contemplativorum, welches zuerst holländisch herauskam und darauf von *Petrus a Blomenenna* lateinisch übersetzt wurde. 3) Eden, sive Paradisus Contemplativorum. Das Werk kam zuerst Colon. 1529. und darauf mehrmahls wieder heraus. Die Ausgabe: per *Petrum Paulum Philippum* Rom. 1585. ist castrirt und wurde allein durch den römischen Index zu lesen erlaubt. Sie ist Brixiae 1601. Colon. 1611. wieder gedruckt. Ein Auszug aus dem zweiten Theile jenes Werks ist: Compendium directorii sive collationes tres accommodatae pervenire cupientibus ad christianae religionis perfectionem. Antv. 1513. Colon. 1536. Noch gehört hieher: Speculum aureum praeceptorum Dei. Mogunt. 1474. Norimb. 1481. Speculum perfectionis. Venet. 1524. Vergl. *Fabric.* Bibl. med. et inf. Latin. L. VIII. p. 216. Das Hauptwerk ist französisch übersetzt von *De la Mothe Romain-Court.* Paris 1616. Von der Mystik Herphen's findet man Einiges bei Arnold a. O. S. 459 ff. 167–170.

derselbigen betrachteten und sie fleißig lasen, und daß sie doch auch noch unter den Katholischen geschätzt wurden und viele Leser fanden, daß sie also an die Herzen und Gemüther der Menschen in beiden Partheien sprachen, und ohne Zweifel noch am meisten das Wesentliche des Christenthums in sich enthielten.

Viertes Kapitel.

Von den Moralisationen über die Bibel und Natur, den moralischen Wörterbüchern, der Moral aus dem Thierreiche, und den Schriften über einzelne moralische Gegenstände.

Die christliche Moral wurde in der That im 14. und 15. Jahrhundert in sehr mancherlei Formen und mit großem Fleiße bearbeitet. Diejenigen, welche mehr Einsichten als die übrigen besaßen und sich zu Schriftstellern berufen fanden, suchten es den Geistlichen, Predigern und Mönchen recht bequem zu machen, sich über die biblische und kirchliche Moral zu unterrichten und von derselben bei ihren Amtsverrichtungen Gebrauch zu machen. Dieß geschah nicht nur durch Pönitenzbücher und casuistische Summen, sondern auch noch in andern Formen. Ich will davon nur eine kurze, meist bloß literarische Nachricht ertheilen, weil die Sache selbst keine ausführlichere verdient.

Die

Die moralische Schrifterklärung war nie unter den Christen ganz fremd gewesen. Der Glaube an die göttliche Eingebung der biblischen Bücher führte von selbst darauf, daß sie einen tiefern und mehrfachern Sinn haben, als andere Bücher, daß überall, zwar nicht allein, jedoch auch ein moralischer Sinn in denselben anzutreffen sey, daß aus allen Stellen etwas für die Beförderung der Tugend und Frömmigkeit hergenommen werden könne, daß die Bibel auch insofern durchaus heilig sey, daß selbst da, wo sie nach dem buchstäblichen Sinne etwas Unsittliches sage, doch ein moralischer Sinn bezweckt sey. Seitdem die Mystik so blühend geworden war, wurde auch die moralische und mystische Schrifterklärung immer blühender. So schlecht oft, ja meist, die Erklärung war, und so sehr diese Erklärer fast von allen echt exegetischen Kenntnissen und Geschicklichkeiten verlassen waren, so war doch oft das Moralische, was dabei vorgetragen wurde, gut, brauchbar, gemeinnützig, zuweilen vortrefflich, und immer wurde durch diese Gewohnheit, über die Bibel zu moralisiren, mancher Keim freierer Ansichten des Christenthums und überhaupt Bibelstudium erhalten, auch gieng manches davon in den praktischen Unterricht und in das Gericht des Beichtstuhls über, wiewohl freilich auch dieses Moralisiren durch die Hierarchie beschränkt war. Selbst der Franciscaner Nikolas von Lyra † 1340., welcher sich als Exegete so sehr über seine Zeitgenossen erhob, nahm doch neben dem buchstäblichen einen mystischen Sinn in der heiligen Schrift an und theilte den letzten in den allegorischen, moralischen und anagogischen

schen ab [w]). Vital du Four, ein Minorite, welcher Cardinal wurde, † 1327. schrieb einen moralischen Spiegel über die ganze heilige Schrift [x]). Bercheur, (welcher auch unter den Namen Berchorius, Berctorius und Bertorius vorkommt) aus Poitou gebürtig, ein Benedictinermönch, welcher 1362. als Prior des Klosters zu St. Eloi starb, schrieb in diesem Geschmack ein großes Werk, in welchem er nicht nur alle Bücher der Bibel der Reihe nach, sondern auch die ganze Natur, moralisch deutet und anwendet [y]). Dieser Schriftsteller pflegte überhaupt alles zu moralisiren, auch die Profangeschichte, und hatte die Gewohnheit, die christlichen Sittenlehren oft durch Beispiele aus der heidnischen Welt zu erläutern [z]). Dionysius von

w) Biblia sacra. Prolog. ed. *Leand. a S. Martino.* T. I. Antv. 1634.

x) *Vitalis a Furno* Speculum morale totius scripturae sacrae. Lugd. 1513. Venet. 1514. vergl. *Dupin* Bibl. XIX. 214 sq.

y) Reductorium morale super tota biblia libris 34. — Darauf folgt ein zweiter allgemeinerer Theil desselben in 14 Büchern, von welchem Fabricius l. c. L. XV. p. 245. sagt: "Deum universamque naturam et res naturales moralibus considerationibus conata in sacrum usum vertere." Dieses Werk ist zuerst Argentor. 1473. und nachher oft wieder gedruckt.

z) Er ist auch ohne Zweifel der Verfasser des Werks: Gesta Romanorum cum applicationibus moralisatis et mysticis, welches zuerst Löwen 1473. und dann bis 1500 noch funfzehnmal gedruckt worden ist. S. *Panzer* Annal. typogr. V. p. 222. Von diesem Werke überhaupt s. *Glassii* Philol. sacr. II, 1, 2, 3. *Warton* in der Abhandlung vor dem 3. Bande der History of english poetry. Lond. 1781.

von Leewis, gewöhnlich von Ryckel genannt, ein Karthenser zu Rüremonde † 1471., ein eben so fleißiger Schriftsteller als entzückter Beschauer, gab, außer einer großen Menge anderer Schriften, auch Commentare über die ganze Bibel heraus, welche voll mystischer und moralischer Deutungen sind, übrigens dabei eine große Belesenheit nicht nur in den Kirchenvätern, sondern auch in den classischen Schriften der Griechen und Römer verrathen und sich daher von den Commentaren anderer Mystiker sehr unterscheiden [a]).

Auch moralische Wörterbücher wurden zum Gebrauche der Geistlichen zusammengetragen. Schon einige casuistische Summen hatten diese alphabetische Einrichtung, man gab sie aber auch Büchern, welche einen allgemeineren moralischen Zweck hatten, oder den Geistlichen bei der Abfassung der Predigten dienen sollten. Der vorhin angeführte Benediktiner Bercheur schrieb ein moralisches Repertorium, welches nach der Ordnung der Buchstaben die Moral ausführlich abhandelt [b]). Ein unbekannter Verfasser gab unten

a) Seine Schriften sind angezeigt von *Dupin* Bibl. XX. 350 sqq.

b) Zuerst gedruckt Colon. 1477. Die Werke des Berchorius überhaupt sind mehrmals zusammengedruckt, z. E. Colon. 1669. 3 Voll. Diese Edition hatte Fabricius vor sich. Sie enthält aber nur das Reductorium und Repertorium. *Trithemius* de script. eccl. c. 643. und de illustr. Benedict. L. 2. c. 131. schreibt ihm aber noch andere Schriften, unter andern ein Inductorium morale zu, welches wahrscheinlich noch nicht gedruckt ist. *Clement*, Bibl. cur. III. 153. und Eschenburg im Neuen Literar. Anzeiger 20. Jan. 1807. No. 3.

ter dem Namen einer Blüthe der Theologie eine gewisse Anzahl moralischer Artikel zum Gebrauche der Prediger nach der Ordnung des Alphabets heraus. Der Inhalt des Buchs ist dürftig. Der Hang, alles, was in der Bibel vorkommt, moralisch zu accommodiren, ist auch hier sichtbar. Zuweilen werden auch Predigtentwürfe mitgetheilt. Stellen der Bibel und der Kirchenväter werden fleißig gebraucht, und die moralischen Lehren durch Beispiele und Gleichnisse erläutert [c]).

Aus dem Thierreiche Moral abzuleiten, war nichts Neues. Schon in der Bibel kamen Stellen vor, in welchen gewisse Tugenden der Thiere den Menschen zur Nachahmung vorgehalten werden. Wirklich können auch die Thiere, sofern sie nämlich vom Wege der Natur nicht abweichen, vermöge eines Instinkts vieles thun, was wir mit Bewußtseyn und aus Grundsätzen thun sollen, durch ihre herrlichen Kunsttriebe Wunderdinge zu Stande bringen und an eine höhere, göttliche, bildende und leitende Kraft erinnern, moralische Reflexion bei uns erregen, Beweggründe abgeben und in der Moral mit großem Nutzen gebraucht

3. geben einige Nachricht von den Ausgaben seiner Werke, welche aber nicht ganz genau scheint und zum Theil schon aus Fabricius berichtigt werden kann. Vergl. noch *Oudin* de script. ecc. T. III. p. 1063. sq.

c) Ich kenne dieses Buch nur aus Schröckh K. G. XXXIV. 252., welcher eine Ausgabe ohne Druckort und Jahrzahl mit der Aufschrift gebrauchte: Incipit materia aurea enucleata ex originalibus virtutum et vitiorum *Flos Theologie* nuncupata, secundum ordinem Alphabeti pro Sermonibus applicabilis, tam de tempore quam de Sanctis totius anni.

braucht werden. So aber meinten es die christlichen Theologen im Mittelalter nicht allein. Sie meinten, daß durch alles, was im Thierreiche überhaupt geschehe, etwas Moralisches angedeutet werde. Sie legten die Thierwelt wie die Bibel aus. Schon im zwölften Jahrhundert waren Hugo de Folieto und de St. Victore so verfahren [d]). Im dreizehnten Jahrhundert hatte ein Dominikaner und nachher Bischof, Thomas der Brabanter, auch Cantimpratensis (von Cantimprat, nahe bei Cambray, wo er eine Zeitlang Canonicus war) genannt, † 1263., eine Bienenmoral für Christen und besonders Mönche in diesem Geiste geliefert [e]). Im funfzehnten Jahrhundert schloß sich Johann Nider, aus Schwaben gebürtig, ein Dominikaner, Prior und Professor zu Basel, und Inquisitor, an diese Gattung von Moralisten an. Er wählte die Ameisen, und zwar stellte er sie nicht etwa bloß als Beispiele der Arbeitsamkeit, Sorgfalt, Geschicklichkeit, Kunst und Ordnung dar, sondern alles ist ihm an diesen Thieren bedeutend und lehrend [f]). Ich will dieß durch einige Beispiele erweisen. Nider bemerkt, einige Ameisen seyen schwarz, andere

d) S. *Fabricius* l. c. T. III. p. 294. 301.

e) Bonum universale de apibus. Duaci 1597. 1605. cum notis *G. Colvenerii*. Duaci 1627.

f) Myrmecia bonorum sive Formicarius compositus ad exemplum scripti a Thoma Cantipratano Apiarii, Dialogus inter Theologum et pigrum, conditionibus formicae et per varia exempla hominum ad vitam christianam incitativus ed. *Wimpheling*. Argent. 1517. Paris. 1519. G. *Colvenerius*. Duaci 1602.

andere roth, andere blaß, und darunter können verschiedene Gattungen von Lastern verstanden werden, obgleich die Ameisen selbst an sich gut seyen, wie alle Creaturen Gottes; gleichwie das Weiße der Tugend Reinheit anzeige, so zeigen die von ihm abweichenden Farben verschiedene Grade von Lastern an, wie man auch aus den in der Apokalypsis erscheinenden Pferden von verschiedenen Farben sehe. Eben so führt er an, daß die Ameisen, welche sich nahe bei Menschen oder Thieren anbauen, oft beunruhiget oder getödtet werden, und meint, unter solchen Ameisen können Menschen verstanden werden, welche ihre Wohnung nicht durch kirchliche Cärimonien, z. E. Bekreuzung, Weihwasser, Exorcismus, wider die Nachstellungen des Teufels verwahren. Die strenge Kälte, welche die Ameiseneier unfruchtbar macht oder tödtet, zeigt die Herzen böser Menschen an, welche von der Wärme der Liebe und der Sonne der Gerechtigkeit verlassen, und von Bosheit und Treulosigkeit erstarrt sind. Die Ameisen, welche Flügel haben und durch dieselben sich erheben, damit sie nicht andern Thieren zum Raube werden, zeigen die Menschen an, welche sich durch der Tugenden Schwingen emporheben. Daß man sich unrein macht, wenn man die Ameisen viel anrührt, deutet jede unerlaubte Betastung an. Die Ameisen kriechen oft an den Bäumen hinauf und verletzen Blüthen, Blätter und Früchte, da zeigen die Blüthen die guten Vorsätze, die Blätter die Worte, die Früchte die guten Werke, die Ameisen selbst aber die Dämonen an [g]). Teufelswirkungen und Hexereien gehörten überhaupt zum Glauben dieses Inqui-

g) L. V. c. 1. 2. 3. 4. 10. 12.

Inquisitors, und darüber verbreitet er sich auch im 5. Buche seines Formicarius, welches daher auch zuweilen den Ausgaben des Hexenhammers beigefügt worden ist.

Dieser Nider war überhaupt einer der fruchtbarsten moralischen Schriftsteller im 15. Jahrhundert [h]). Unter die edelsten, reinsten und gemeinnützigsten Moralisten dieses Jahrhunderts gehört Maphäus Vegius, Datarius des Pabsts Martin's V., † 1458. Sein Buch von der christlichen Erziehung der Kinder ist das beste, was in dieser Art in jenem Zeitalter geschrieben wurde. Seine Schrift von der Beharrlichkeit in der Religion und die von den vier letzten Dingen, Tod, Gericht, Seeligkeit und Unseeligkeit, sind mit Kraft, Geist und Würde geschrieben [i]). Der schon vorher angeführte Dionysins der Karthäuser hat über viele

h) Alphabetum divini amoris de elevatione mentis in Deum. Paris. 1516. steht auch unter *Gerson*. Opp. ed. *Dupin*, welcher es ihm jedoch nicht zuschreibt. Der Pariser Herausgeber hat es dem Nider vindicirt. Praeceptorium divinae legis sive decem praeceptorum explanatio. Argent. 1476. Duaci ed. *Rich. Gibbon* 1612. Consolatorium timoratae conscientiae. Paris. 1487. De lepra morali in 13. Levit. Paris 1473. De modo bene vivendi steht in *Bernardi* Opp. II. 832 sqq. ed. *Mabillon*. wird aber von *Wharton* Append. ad *Cavei* Hist. script. eccl. p. 89. dem Nider zugeschrieben.

i) Diese Schriften findet man nebst andern in Biblioth. Patrum. Lugdun. T. XXVI. p. 612 sqq. Vergl. *Dupin* XX. 323 sq. *Fabricius* V. 14 sq.

viele einzelne moralische Gegenstände, und zwar meist in mystischem Geiste geschrieben [k]).

Fünftes Kapitel.

Von der Geschichte der christlichen Moral in der griechischen Kirche.

Eine Geschichte läßt sich hier gar nicht liefern, weil es uns an hinreichenden Nachrichten von der theologischen Litteratur unter den griechischen Christen im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert fehlt, und über christliche Moral auch wenig unter ihnen geschrieben ist. Dieß letzte können wir daraus schließen, weil unter den theologischen Schriften der Griechen, welche wir aus diesem Zeitalter entweder dem Titel oder auch dem Inhalte nach kennen, und welche doch ziemlich zahlreich sind [l]), kaum eine oder die andere theologisch-moralische Schrift vorkommt. Wir finden, daß, wie im Occidente, Bußbücher im Umlaufe waren, welche übrigens schon vor unserer Periode geschrieben waren, wir sehen, daß die Mystik in ganzen Secten blüht und auch von einigen gelehrten Männern vertheidiget wird, wir sehen, daß hie und da über einzelne moralische Gegenstände Abhandlungen geschrieben werden, aber

k) Seine hieher gehörigen Schriften sind angezeigt von *Dupin* XX. 352 f.

l) S. *Wharton* Appendix ad *Caveum* sec. 14. 15.

aber ein Schriftsteller, welcher das Ganze der christlichen Moral zu umfassen versucht hätte, ist gar nicht bekannt, noch eher finden wir, daß christliche Schriftsteller sich in der Moralphilosophie versuchen und sie nach den Grundsätzen gewisser philosophischer Secten des Alterthums bearbeiten oder wiederholen.

Um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts machte im Orient die Secte der Hesychasten Aufsehen. Sie wohnten auf dem Berge Athos in Macedonien. Ruhe war ihr höchstes Gut, in ihr fanden sie ein unnennbares und göttliches Vergnügen. Zu dieser innern Ruhe aber glaubten sie nur durch langes, in unbeweglicher Ruhe des Körpers verrichtetes Gebet gelangen, und in diesem Zustande ein wahres göttliches Licht, wie einst Christum auf Tabor umstrahlt hätte, anschauen zu können. Dieß scheint Grundsatz der Secte gewesen zu seyn; was aber den Hesychasten sonst noch nachgesagt wird, ist entweder bloße Verleumdung oder bloß Meinung Einzelner. Barlaam, ein griechischer Mönch, welcher aus Calabrien nach Constantinopel kam, und diese Mystiker auf dem Berge Athos besuchte, verleumdete sie, gab sie theils für Betrüger, theils für Betrogene aus, legte ihnen die Ketzerei der alten Messalianer zur Last, und brachte es dahin, daß 1341. ihretwegen eine Synode gehalten wurde, auf welcher aber er selbst verlor, und darauf nach Italien zurückkehrte und zur römischen Kirche übertrat. Gregorius Palamas, welcher zuletzt Erzbischof von Thessalonich wurde, und lange unter den Hesychasten gelebt hatte,

nahm sich ihrer unter diesen Streitigkeiten nachdrücklich an. Er leugnete verschiedene wider sie vorgebrachte Beschuldigungen, leugnete aber die Erblickung des göttlichen Lichts nicht, sondern berief sich vielmehr darauf, daß die Apostel bei der Verklärung Jesu ein solches unerschaffenes Licht erblickt hätten, und daß auch der heilige Antonius mit demselben begnadiget worden sey. Er sagte sogar, daß die Hesychasten vollkommener wären, als die Apostel, und also aus einem noch stärkern Grunde, als sie, dieß Licht sehen könnten [m]).

Barlaam, welcher in der Geschichte dieser Streitigkeiten vorkommt, war aus Seminaria in Calabrien gebürtig, wurde aber in der Folge Abt eines Klosters zu Constantinopel † 1348. Er war in den Schriften der griechischen Philosophen wohl bewandert, und schrieb einen Kurzen Inbegriff der Ethik nach den Stoikern [n]), in welchem er übrigens auf die christliche Moral gar keine Rücksicht nahm. Einige schrieben ihm einen auf christliche Weise eingerichteten Epiktet zu [o]).

Unter die Gegner des Palamas gehört auch Johannes Cyparissiota, der Weise genannt, welcher mehrere Werke wider ihn geschrie-

m) Die Hauptnachrichten, welche sich jedoch in manchen Stücken widersprechen, finden sich bei *Johann. Cantacuz.* Hist. II, 39. und *Nicephor. Gregor.* XI, 10.

n) Steht lateinisch in *H. Canisii* Thesaur. monumentorum ecclesiastic. Vol. IV. 405–422.

o) Abgedruckt in *S. Nili* Opusc. Romae 1673. p. 327–353. Vergl. *Fabricii* Bibl. graec. Vol. X. p. 432. ed. Hamb. 1721.

schrieben hat. Er selbst war übrigens Mystiker, und gab ein gelehrtes und scharfsinniges Werk über die Mystik heraus, in welchem er unter andern nach der Weise des Dionysius von den göttlichen Namen, auch von der Theilnehmung an Gott und der Unendlichkeit Gottes in den Geschöpfen handelte [p]).

p) Εκθεσις σιχειωδης ρησεων θεολογικων edid. *Fr. Turrianus.* Romae 1581. Vergl. *Fabric.* l. c. p. 463 sq. *Oudin.* III. 1062 sq.

Zweite Periode.

Geschichte der christlichen Moral im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert.

Erstes Kapitel.

Von dem Einflusse der Reformation auf die christliche Moral und dem Verhältnisse des strengen lutherischen Lehrbegriffs zu derselben.

Die Reformation ist etwas anders, als der von Luther'n aufgestellte Lehrbegriff und die von ihm eingeführte Kirchenverfassung. Jene war nicht allein das Werk Luther's, sie war Jahrhunderte vorher vorbereitet, sie trug mehr in ihrem Schooße, als er wollte oder verstand, sie war schon vor ihm in manchen Geistern mit dunklerem oder deutlicherem Bewußtseyn vorgegangen, sie führte viel weiter, als er ahnete und wünschen konnte, sie entfesselte die Geister so sehr, daß sie die neuen Fesseln, welche ihnen Luther auflegte oder auflegen wollte, entweder gar nicht oder nicht lange trugen, und schenkte der Vernunft nach und nach auch in Sachen der Religion und Moral ein Ansehen, eine Kraft und Thätigkeit, welche mit Luther's Grundsätzen im Widerspruche stand, sie gewann einen Einfluß auf Wissenschaften, Denkarten, Sitten, Verfassungen, Schicksale der Völker, welcher nicht in Luther's Plane lag, sie hob

hob nach und nach unter den Völkern die Moral zu einer Würde und Selbstständigkeit empor, welche ihr Luther keineswegs zugestanden wissen wollte, und führte zu einer Einmischung der philosophischen Moral in die christliche, wider welche er ausdrücklich protestirte. Sie war eine große, weitverbreitete und lange fortdauernde Erschütterung der Geister, zu welcher Luther mehr durch das, was er wegräumte, als durch das, was er dafür gab, beitrug.

Luther hatte sich eine Zeitlang eifrig mit den Scholastikern beschäftigt, zuletzt blieben Augustinus, die Mystiker und die Bibel ausschließend seine Lieblingsbücher. Aus diesem vermischten Stoffe hätte wohl ein Lehrbegriff hervorgehen können, welcher moralisch reiner und fester gewesen wäre, als der lutherische, und wenn man das, was in der vorhergehenden Periode in der Moral geleistet wurde, überlegt, so hätte man auch in so fern etwas Besseres erwarten können.

Luther ist dadurch am meisten groß und ehrwürdig, daß er sein Werk mit wahrer Religion, mit Glauben anfieng und ausführte, und daß er mit ausdauernder männlicher Kraft zerstörte und wegschaffte, was unerschütterlich fest gegründet und unzerstörbar schien. Man kann ihm auch nicht absprechen, daß er nicht bloß Glauben und Kirchenverfassung, sondern auch Herz, Sitten und Leben reformiren wollte, und daß er das Bedürfniß des Letzten eben so sehr, als des Ersten fühlte, daß er viele der wichtigsten moralischen Materien mit apostolischem Geiste und mit erschütterndem Nachdrucke abhandelte, daß er die Pflichten der Chri-

sten mit großer Fruchtbarkeit und Beredsamkeit einschärft, daß er durchaus auf Heiligung des Herzens und Lebens dringt, daß er die christliche Moral mit einer musterhaften, gar nicht seichten, Popularität vorzutragen wußte, und daß er einen Inbegriff derselben in seine Katechismen mit einschloß, daß selbst seine Bibelcommentare fast durchaus moralisirend sind.

Wenn man aber auf die Principien seiner Moral zurückgeht, so verschwindet einem eigentliche Moral fast unter den Händen. Da giebt es keine moralische Freiheit, kein eigenes Verdienst, keine durch eigene Kraft erworbene gute, Gott wohlgefällige Gesinnung, kein natürliches Vermögen, die Sittengesetze zu beobachten, keine menschliche Tugend. Die menschliche Tugend ist nie ohne Sünde, und die Moral ist für den Menschen nur ein Spiegel seiner Sündhaftigkeit, sie schreckt und verdammt ihn nur. So weit wurde Luther durch seine Vorliebe für Augustinus und durch seinen Eifer wider den Ablaß und wider die verdienstlichen guten Werke in der römisch-katholischen Kirche geleitet.

Er gesteht zu, daß die Vernunft die Ursache aller Tugenden sey, aber dieß sagt er weder zur Ehre der Vernunft, noch der Tugenden. Er will es nur von Dingen verstanden wissen, welche der schwachen menschlichen Vernunft unterworfen seyen, als wenn man sage, wie man Vieh ziehen und regieren, Häuser bauen und Aecker besäen soll, aber in oberen und höheren Dingen, sagt er, sey es nicht wahr, die Vernunft sey Gott feind und habe sich von Gottes Willen abgekehrt

kehrt [q]). Er giebt zu, daß allen Menschen von Natur die Gebote Gottes ins Herz geschrieben seyen, daß die 10 Gebote Mosis nichts anders als eben diese Gesetze der Natur seyen, und daß jene uns nur in so fern angehen, als sie mit dem Gesetze der Natur übereinstimmen [r]). Allein er lehrt von der andern Seite, daß der Mensch so verdorben sey, daß er dieß natürliche Gesetz nicht mehr in sich zu erkennen im Stande sey, daß es nur noch unterdrückt und verdunkelt in dem Herzen schlummere und durch eine höhere Offenbarung geweckt werden müsse. "Wiewohl die Gebote Gottes, sagt er, allen Menschen in die Herzen geschrieben sind, so werden doch die Herzen durch den Teufel so sehr verfinstert, daß man sie nicht sehen, noch erkennen kann: Gott aber erinnert die Juden der Gebote, die in ihre Herzen eingedrückt sind, giebt ihnen über das natürliche Licht auch ein geschrieben Gesetz, ja trägt ihnen dasselbige mündlich vor, daß sie sehen, wie es im Herzen geschrieben steht. Wenn das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben wäre, so müßte man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erweckt, daß das Herz bekennen muß, es sey also, wie die Gebote lauten, daß man einen Gott ehre, liebe, ihm diene, weil er allein gut ist" [s]). Allein auch alsdann, wenn

dieß

q) Luther's Werke (Walch's Ausg.) I. Band. Commentar üb. die Genesis Kap. III. §. 8.

r) a. O. Bd. III. S. 1504–1556.

s) a. O. S. 1575.

dieß natürliche Gesetz durch Gottes Wort in dem Menschen geweckt ist, hält er es nach Luther's Meinung doch nicht und kann es nicht halten. Die 10 Gebote machen uns alle zu Schalken und Buben vor Gott, sie sind ein Spiegel, darin wir unsere Sünden sehen können t). Daher behauptet Luther nicht nur, daß der heidnischen Weltweisen, und namentlich des Aristoteles, Sittenlehre schlecht sey und der Gnade entgegenstehe, sondern auch, daß die Kirchengesetze, selbst die 10 Gebote, und was man äußerlich und innerlich lehren möge, keine gute Gesetze seyen, und daß der Mensch nicht in denselbigen lebe, daß es überhaupt keine sittliche Tugend ohne Hoffart oder ohne Traurigkeit, d. i. ohne Sünde, gebe u). Er behauptet in so fern, daß es keine gute Gesetze gebe, als die Gesetze überhaupt den Menschen nicht gut machen können. Er hält das, was wir die moralisch-gute Gesinnung nennen, für unnöthig, ja für unnütz und für unmöglich. Der Glaube und das in der Seele lebende Wort Gottes ist bei ihm Alles, und macht den Menschen allein Gott wohlgefällig. "Die Seele kann Alles entbehren, sagt er, nur das Wort Gottes nicht, mit demselben hat sie Alles. Kein gut Werk hängt an dem götttlichen Wort, wie der Glaube, kann auch nicht in der Seele seyn, sondern allein das Wort und der Glaube regieren in der Seele. Ein Christ hat an dem Glauben genug und bedarf keines Werks, daß

t) a. D. S. 1652. 1690.

u) Disputation wider die Theologie der Schullehrer und Träume des Aristoteles. – Werke Bd. XVIII. S. 6 ff. 38. 83.

daß er fromm sey, ist also entbunden von allen Geboten und Gesetzen, also frei" v).

Aus allen diesem ist für sich selbst klar, daß Luther kein natürliches Vermögen der moralischen Freiheit in dem Menschen annahm. Schon 1516. bestritt er die Pelagianer und Semipelagianer sehr nachdrücklich w), und behauptete bestimmt, daß der Wille des Menschen ohne Gnade nicht frei, sondern knechtisch sey, daß der Mensch von sich selbst Gutes weder wollen, noch gedenken könne, daß der Mensch ohne die Gnade Gottes die göttlichen Gebote nicht halten, und daß er sich auch zur Gnade nicht vorbereiten könne. Er leugnete nicht, daß der Mensch von Natur in äußerlichen Dingen frei sey, daß er durch sein natürliches Freiheitsvermögen alle Pflichten der Ehrbarkeit und des bürgerlichen Lebens erfüllen könne, allein zur Heiligung des Herzens, zur wahren Frömmigkeit, zur Erwerbung der Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, sprach er ihm alles eigene Vermögen gänzlich ab. In so fern konnte der Mensch seiner Meinung nach nur durch den Glauben frei gemacht werden, dieser Glaube aber war ein unverdientes Geschenk der göttlichen Gnade, und nur aus ihm konnten wahrhaft gute Werke entstehen. Wenn irgend etwas in dem menschlichen Gemüthe ein gutes Werk genannt werden konnte, so war es der Glaube selbst. In diesem Werke müssen, wie Luther sagt, alle Werke gehen und ihre Gutheit von ihm empfangen: in diesem Glauben werden

v) a. O. Bd. XX. S. 1206 ff.

w) a. O. Bd. XVIII. S. 20 ff.

den auch alle Werke gleich: denn die Werke sind nur um des Glaubens willen Gott angenehm, und nur aus ihm entspringt Liebe und Hoffnung [x]). Nur durch ihn können die Gebote Gottes von ganzem Herzen gehalten werden [y]). Das einzige Gesetz, was gut ist, und in welchem man lebt, ist die Liebe Gottes, ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist [z]). Nur durch den Glauben wird die Seele von der Sünde frei. Nur durch ihn wird der Christ ein Priester, ein geistlicher Herr über Alles: denn es kann ihm nichts mehr schaden an seiner Seeligkeit, alles muß ihn zum Guten dienen. In Ansehung des Aeußerlichen muß der Mensch dem Glauben und dem innern Menschen gehorchen, nur nicht meinen, daß er dadurch fromm werde vor Gott, sondern nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde und gereiniget von seinen bösen Lüsten, er muß die guten Werke aus freier Liebe, umsonst, Gott zu gefallen thun, nicht um dadurch gerecht zu werden. Gute Werke machen nimmermehr einen frommen, guten Mann, sondern ein guter Mann macht fromme gute Werke [a]).

Erasmus griff Luther'n aufs treffendste und von der schwächsten Seite an, als er im Jahr 1524. sein Buch vom freien Willen wider ihn herausgab. Er hatte Luther's Absichten und

x) Werke I. S. 1596.

y) a. O. S. 1652.

z) a. O. Bd. XVIII. S. 83 ff.

a) a. O. Bd. XIX. S. 1206 ff.

und Grundsätzen vorher zum Theil beigestimmt, und beide Männer hatten sich Beweise von Achtung gegeben. Er hatte sich in gewissen Stücken öffentlich für Luther'n erklärt und seine Verdammung laut mißbilliget. Luther aber und seine Anhänger gaben bald ihre Abneigung gegen ihn auf verschiedene Weise zu erkennen, und hatten ihn auch zum Theil angegriffen. Die hohen Gönner und Wohlthäter des Erasmus, namentlich der König von England, hörten nicht auf, ihn anzutreiben, wider Luther'n zu schreiben. Von der andern Seite wurde er von vielen Katholiken selbst für einen geheimen Lutheraner gehalten, indem er doch wirklich mit voller Ueberzeugung Vieles in Luther's Grundsätzen und Verfahrungsart mißbilligte. Er entschloß sich also, sich der Freiheit des Willens öffentlich wider Luthern anzunehmen. Er vertheidigte sie jedoch nicht im strengen indeterministischen Sinne. Er erklärte die Freiheit für die Kraft des Willens, wodurch der Mensch das, was ihn zur Seeligkeit führe, annehmen und ergreifen oder verwerfen könne. Er sagte, dem freien Willen sey etwas, der Gnade das Allermeiste zuzuschreiben. Er erwies die Freiheit des Willens daraus, daß, wenn man sie nicht annehme, dem Gottlosen nichts zugerechnet werden könne, Gott für ungerecht und grausam erklärt werden müsse, die Menschen zur Verzweiflung gebracht oder zur Sicherheit verleitet werden, und ihnen aller Antrieb zum Gutesthun geraubt werde. Er suchte die Freiheit auch aus der heiligen Schrift zu erweisen [b]). Luther behauptete in seiner Antwort

b) De libero arbitrio διατριβη sive collatio Des. Erasmi. 1524.

wort offenbar die Augustinisch-Calvinische Lehre von der Prädestination. Er unterschied dabei einen geoffenbarten und verborgenen Gott, und wollte, man solle sich an den ersten halten, d. i. er behauptete, Gott habe zwar in seinem Worte geoffenbart, daß er aller Menschen Seeligkeit wolle, aber sich besonders vorbehalten, welche er wirklich zur Seeligkeit führen und welche er nicht dazu führen wolle, nun sollen sich zwar die Menschen an das Erste halten, aber auch das Zweite annehmen, und nicht nach den Gründen dieses Geheimnisses forschen c)!

Luther's Grundsätzen zu Folge konnte der Hauptzweck Jesu gar nicht darin bestehen, moralische Gesetze zu geben, Moral zu lehren. Wiewohl er nicht leugnete, daß Jesus auch die Menschen gelehrt habe, was sie zu thun und zu lassen haben, und daß er es selbst besser als Moses gelehrt habe, wiewohl er behauptete, daß Mosis Gesetze nicht mehr als solche, sondern nur so fern sie mit dem natürlichen und von Christus geoffenbarten Gesetze übereinstimmen, für Christen verbindlich seyen, so behauptete er doch bestimmt, daß der Hauptzweck Jesu darauf gegangen sey, Erlöser der Menschen zu werden. Er meinte, daß, wenn der Hauptzweck Jesu darin gesetzt werde, moralischer Gesetzgeber der Menschen zu werden, sich daraus ergeben würde, daß er die Menschen durch

c) De servo arbitrio. 1525. Werke XIX. S. 2050 ff. Die weitere Ausführung dieses Streits gehört nicht hieher. Man findet mehr darüber in Walch's historischer Einleitung in die Streitigkeiten Luther's vor dem 18ten Theile der Werke S. 106 ff. und in Planck's Geschichte des protest. Lehrbegr. II. 108 ff.

durch die Beobachtung dieser Gesetze die Vergebung ihrer Sünden habe wollen verdienen lassen. Dieß aber war seiner Ansicht des Gesetzes und Evangeliums gerade zuwider, nach welcher jenes nur schreckte und verdammte, und den Menschen seine Schwäche und Strafwürdigkeit fühlen ließ, dieses aber den Menschen beruhigte, tröstete und rechtfertigte, jenes durch Mosen gegeben, Gnade aber durch Jesum geschenkt war. Viele große, treffliche Männer, sagt er, wissen nicht den Mosen recht zu predigen, wollen aus Christo einen Mosen, aus dem Evangelio ein Gesetzbuch, aus dem Worte Werke machen [d]).

Mit diesen Grundsätzen konnte gar keine rechte christliche Moral bestehen. Einmal war es doch mehr Moses, als Christus, welchen Gott zum moralischen Gesetzgeber bestimmt hatte, und das Unterscheidende des Christenthums bestand nicht in einer reinen moralischen Gesetzgebung, sondern in der Ankündigung der Gnade Gottes. Und dann gab es der ganzen Moral etwas Schreckhaftes und Zurückstoßendes, daß sie nur ein Sündenspiegel für den Menschen seyen, ihn nur mit einem Gefühle von Furcht und Strafwürdigkeit, nicht aber mit einem Gefühle seiner Würde, seiner Bestimmung, seiner Freiheit und mit Liebe zum Gesetze sollte erfüllen können. Es schien selbst aus Luther's Grundsätzen zu folgen, daß die Moral entweder gar Niemand, oder doch nicht allen Menschen verkündigt zu werden brauche. Für jene Meinung ließe sich anführen, daß man auch durch das Evangelium

d) Werke III. 1505.

lium die Menschen rühren und zum Gefühle ihres Verderbens und zur Buße bringen konnte. Jedoch könnte man hier immer sagen, daß wenigstens für rohe Menschen das Gesetz zu diesem Zwecke nothwendig sey, allein was die durch den Geist geheiligten und mit dem Glauben geschmückten Christen betraf, so hatte Luther von ihnen selbst gesagt, daß sie von allen Gesetzen entbunden seyen, und so hatte er dem Glauben solche Wirkungen zugeschrieben, daß bei solchen Menschen alle Moral überflüssig zu seyn schien e).

Die lutherischen Theologen haben daher auch lange die Moral so viel als gänzlich liegen lassen, im ganzen 16ten Jahrhundert leisteten sie so viel als nichts darin, und als sie es in dem darauf folgenden Jahrhundert zu thun anfiengen, so geschah es von solchen, welche schon merklich von Luther's Lehrbegriff abgewichen waren. Luther leistete übrigens doch der Moral bedeutende Dienste. Er hob das gesunkene Ansehen der heiligen Schrift, welche voll der mannichfaltigsten und reinsten Moral ist, wieder empor. Er trug viele moralische Lehren so trefflich vor, daß, wenn man ihnen nur andere oberste Principien zum Grunde legt, als er wirklich hatte, wenig und zum Theil nichts daran auszusetzen seyn möchte. Er räumte manche moralisch-unwahre und schädliche Lehren der römisch-katholischen Kirche weg. Was war unsittlicher, was für die Religion entehrender, als der Ablaß? Aber nicht nur diesen, sondern noch andere

e) S. oben. Eben so sagt Luther III. 1786.: Alle Gebote haben aufgehört bei den vollkommenen Christen. Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben.

andere Lehren und Anstalten bestritt er wegen ihrer moralischen Schädlichkeit. Er widersetzte sich schon in einer seiner früheren Schriften der alten gewöhnlichen Unterscheidung zwischen den evangelischen Rathschlägen und Geboten. Er lehrte, daß jene nicht über, sondern unter diesen stehen und bloß Mittel zur Erfüllung dieser seyen [f]). Er wollte alle Gelübde jeder Art, Mönchsgelübde, Gelübde zu Wallfahrten, zu allen sogenannten guten Werken abgeschafft wissen. Jeder möge für sich geloben, was er wolle, aber niemand sollte dazu öffentlich aufgefordert, und alle sollten belehrt werden, daß die Erfüllung solcher Gelübde nichts Verdienstliches sey. Am stärksten erklärte er sich wider die Ordensgelübde, weil sie den Menschen auf sein ganzes Leben fesseln, zur Scheinheiligkeit, zum Stolze und zur Verachtung des gewöhnlichen christlichen Lebens verleiten. Er räth einem jeden, welcher in einen Mönchsorden treten will, es mit der Ueberzeugung zu thun, daß die Pflichten und Verrichtungen eines Mönchs in Gottes Augen nicht den geringsten Vorzug vor den Verrichtungen eines Bauern, der seinen Acker, oder einer Hausmutter, welche ihre häuslichen Geschäfte treu besorgt, haben. Uebrigens will er doch die einmal geschehenen wahren und rechtmäßigen Gelübde gehalten und sie nicht willkührlich vom Pabste aufgehoben wissen [g]). Daß die Mönchsgelübde selbst nicht

f) Diese Schrift ist wider die Franciscaner zu Jüterbok gerichtet und steht Opp. ed. Viteb. T. I. p. 356 sqq.

g) Von der Babylon. Gefangenschaft der Kirche. Opp. Lat. Jen. T. II. p. 259 sqq.

nicht zu den wahren und rechtmäßigen gehören, davon überzeugte er sich nicht sogleich, sondern erst nachdem er sie aus dem Gesichtspuncte gefaßt hatte, daß die Mönche sich dadurch einen höheren Grad von Seeligkeit verdienen wollen, und nun suchte er auch durch eine Menge von Gründen darzuthun, daß diese Gelübde mit Gottes Geboten, mit der christlichen Freiheit, mit der christlichen Liebe und mit der Vernunft streiten [h]).

Sehr merkwürdig sind gewisse Erklärungen Luther's wider Religionszwang und für Religionsduldung, sie sind es um desto mehr, da man solche Urtheile in jenem Zeitalter nicht leicht antrifft, und da sie mit anderen späteren Urtheilen Luther's contrastiren. Im Jahr 1523 gab er aus Gelegenheit der Verbote, welche wider seine Uebersetzung des Neuen Testaments ausgegangen waren, eine Schrift [i]) heraus, worin er lehrt, daß nur Gott, nicht aber irgend eine weltliche oder geistliche Macht, der Seele Gesetze geben könne oder dürfe, daß kein Mensch seinen Glauben dem andern aufdrängen dürfe, daß der Glaube eines Jeden auf seinem Gewissen liege, daß die weltliche Gewalt jeden soll glauben lassen, wie er könne und wolle. Mit diesen Grundsätzen streiten doch andere Aeußerungen Luther's. Ich will davon nur Ein Beispiel anführen. In der Vorrede zu seinem kleinen Katechismus schärft er es den Predigern mit Recht ein, in ihrem Volksunterrichte und in ihren öffentlichen Vorträgen Gleichförmigkeit zu beobachten, weil sonst nur Verwir-

rung

h) Werke XIX. 1797 ff. 1809 ff.

i) Werke X. 426 ff.

rung und Unglauben entstehen würde. Sie sollen namentlich den Dekalogus, das Vaterunser und das apostolische Symbolum in den Katechisationen beständig in derselbigen Form vortragen und erklären. Etwas ganz anderes sey es, wenn man in einer Gesellschaft gelehrter Leute das Evangelium lehre, da könne man seine Gelehrsamkeit zeigen und in der Form abwechseln. Wenn aber welche Dekalogus, Symbolum und Gebet des Herrn nicht annehmen wollen, so müsse man sie nicht nur nicht zum Abendmahle und als Taufzeugen zulassen, sondern sie zum Pabst oder gar zum Teufel schikken, und die Pflicht der Eltern und Hausväter bestehe alsdann darin, solchen Leuten den Unterhalt zu versagen, auch würden sie wohl thun, wenn sie ihnen anzeigten, daß es des Fürsten Meinung sey, sie aus dem Lande zu verweisen [k]).

Das erste öffentliche und feierliche Glaubensbekenntniß, in welchem die Evangelischen ihre Grundsätze darlegten, enthielt, jedoch noch nicht in vollkommener Bestimmtheit, die vorher angeführten Lehren Luther's vom Gesetz und Evangelium, vom sclavischen und freien Willen, von der Gnade, dem Glauben, den guten Werken, den Gelüb-

k) Catech. min. p. 361. edit. Libr. Symb. Rechenberg. Luther setzt noch hinzu: quanquam enim sic sentiam, *ad fidem neminem vel posse vel debere cogi*, hoc tamen omnino faciendum est, ut teneat vulgus, *quid jus*, quid item contra jus illorum sit, cum quibus vivit et suum quaesitat victum. Hoc enim requiritur, ut quisque suae civitatis jura, quibus ceu privilegio quodam uti velet, norit et observet, sive credat vere sive perditus aliquis sit nebulo.

Gelübden. Jedoch verdient daraus noch Einiges in moralischer Rücksicht bemerkt zu werden. Diese Confession bestimmt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regierungen und Gesetze eine gute, von Gott geschaffene und eingesetzte Ordnung seyen, daß Christen obrigkeitliche, fürstliche und richterliche Aemter ohne Sünde verwalten, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urtheil sprechen, Uebelthäter mit dem Schwerdte strafen, rechte Kriege führen, aufgelegte Eide ablegen, Eigenthum haben und heirathen können [1]). Damit erklärte sie sich sowohl wider die Anabaptisten, welche alle diese Dinge für unchristlich ausgaben, als auch wider diejenigen, welche es für die christliche Vollkommenheit erklärten, Haus und Hof, Weib und Kind zu verlassen und sich jener Dinge zu enthalten, da doch die rechte christliche Vollkommenheit nur in Furcht Gottes und Glauben bestehe. Die vielen willkührlichen kirchlichen Verordnungen verwirft diese Confession unter andern deswegen, weil solche Traditionen das Gebot Gottes verdunkelt haben und weit über dasselbe hinaufgesetzt worden sind, weil man die Beobachtung derselben allein für das wahre christliche Leben, andere nöthige gute Werke aber für ein weltlich ungeistlich Wesen hielt, weil solche Traditionen zur Beschwerung der Gewissen dienten, indem es nicht möglich war, sie alle zu halten, und doch die Leute der Meinung waren, als wäre solches ein nothwendiger Gottesdienst. Zugleich erklärt sie sich wider die Summisten und Theologen, welche solche Traditionen gesammelt und nach gewissen Regeln des Billigen

1) Art. 16.

kigen m) geforscht haben, um dadurch die Gewissen zu erleichtern, welche sie aber dadurch in der That zuweilen nur desto mehr verwirrt haben, welche endlich darüber die heilige Schrift und die nützlicheren Lehren vom Glauben, vom Kreuze, von der Hoffnung, von der Würde der bürgerlichen Geschäfte und von der Tröstung der Gewissen in schweren Versuchungen vernachlässigt haben n).

Diese Wiederherstellung des Ansehens der moralischen Gebote, und diese Bekämpfung des Ansehens kirchlicher Verordnungen und Traditionen auch in moralischen Dingen war unstreitig ein großes Verdienst Luther's und der Reformatoren um die Moral. In der Apologie der Augspurgischen Confessionen ist alles dieses noch weiter ausgeführt o). Sie lehrt also auch, daß die Gebote nothwendig beobachtet werden müssen, daß das Gesetz in den Menschen angefangen und fortgesetzt werden müsse, und versteht selbst unter dem Gesetze beides, die geistlichen Bewegungen des Gemüths und die äußeren guten Werke p), allein sie besteht darauf, daß das Gesetz nur allein durch den heiligen Geist und den Glauben beobachtet werden könne, und daß der Mensch

m) Die bekannten ἐπιεικείαι, nach welchen man durch Rücksicht auf die Umstände die kirchlichen Gesetze mäßigte und beschränkte — eine Kunst, in welcher die Casuisten sehr erfahren waren.

n) Articuli de abusibus mutatis 5.

o) art. 8 - 12.

p) art. 3. p. 62. Rechenberg.

Mensch sich dadurch kein Verdienst erwerbe q). Sie beschwert sich über diejenigen, welche die Evangelischen deswegen verspotten, weil sie eine andere als die philosophische Gerechtigkeit lehren, über die Prediger, welche mit Zurücksetzung des Evangeliums des Aristoteles Ethik auf der Kanzel erzählen, über einige Bücher, in welchen gezeigt wird, wie Aussprüche Jesu mit Aussprüchen des Socrates, Zeno und anderer fein zusammenstimmen, gleich als wenn Christus gekommen wäre, Gesetze zu geben, durch deren Beobachtung wir Vergebung der Sünden verdienen sollten, und nicht vielmehr deswegen, um Gnade anzukündigen und den heiligen Geist durch sein Verdienst und Blut auszutheilen r).

Luther selbst wurde noch in Streitigkeiten mit Protestanten verwickelt, welche zum Theil auch die Moral angiengen. Dahin gehören gewisse Streitigkeiten mit dem Schlesischen Edelmann Schwenkfeld. Dieser aufrichtig religiöse Mann hatte gleich anfangs die Reformation in vielen, jedoch nicht in allen Stücken gebilliget. Er fand Luther's Lehre nicht moralisch genug. Er verwarf zwar die Lehren vom Glauben, vom gefesselten Willen, von der Unfähigkeit, die Gebote Gottes zu halten, von der Verdienstlosigkeit guter Werke nicht geradezu, aber er tadelte doch die Form, in welcher sie vorgetragen wurden, und fand, daß sie so die verderblichsten moralischen Folgen nach sich ziehen müssen, und fast scheint es, daß er wenigstens dunkel auch in diesen Lehren selbst etwas Sitt-

q) l. c. p. 83 sqq.
r) l. c. art. II. p. 62.

Sittlichgefährliches fühlte. Nachdem er mit
ther'n seit 1525. wegen der Lehre vom Ab
mahle in einen offenen Streit gerathen war,
fand er immer mehr an seinen Grundsätzen
Einrichtungen zu tadeln. Er fand, daß er
äußeren Worte Gottes zu viel, und dem inn
Worte Gottes zu wenig Kraft und Ansehen be
legt hätte. Er selbst war der Meinung, daß
innere Wort Gottes dem äußern vorangehen m
wenn das letzte irgend etwas wirken und nü
solle. Wirklich scheint er sich bei dem inn
Worte wenigstens dunkel etwas anders, als die s
nannte zuvorkommende Gnade gedacht und geahn
haben, daß Luther dem Buchstaben der Sch
einen zu hohen Werth beilege und dadurch die
neren gottseligen Empfindungen und Anschauun
beschränke. Kurz er scheint nach der Weise
Mystiker einen innern Gemüthszustand angen
men zu haben, welcher nicht vom äußeren W
abhänge und welcher über dasselbe hinausgehe,
welchem das lebendige Göttliche, der Logos,
ihm herrsche. Er wußte seine Ideen weder klar
zudrücken, noch sich auch dieselben selbst klar ge
zu machen, und man muß sich mehr an das
ten, was er sagen wollte und dunkel fühlte,
was er wirklich gesagt hat. Wenn er lehrte,
der Mensch die Gebote Gottes hal
könne, so schien er mehr im Widerspruche
Luther'n zu seyn, als er es wirklich war,
er sprach nur von dem durch den Geist geheili
Menschen, aber er wollte ihm doch widerspre
und scheint ihn also mißverstanden zu haben (
an absichtliches Verleumden ist wohl bei einem
chen Manne nicht zu denken), oder sich etwas

seiner Behauptung gedacht zu haben, was nicht so klar in seinen Worten liegt. Vielleicht dachte er sich, daß der moralisch vom Geist wiedergebohrne Mensch einen höheren Grad von Freiheit besitze, als ihm Luther selbst in diesem Zustande zugestand, daß es nun mehr er selbst sey, welcher die Gebote Gottes halte, als der in ihm noch stets wirksame Geist, und daß er sich dabei wohl auch einiges Verdienst zuschreiben dürfe. Bei den mannichfaltigen Aeußerungen über die Unwirksamkeit der äußeren kirchlichen Gebräuche und über den hohen, alles übersteigenden Werth der Herrschaft des Göttlichen in dem Gemüthe des Menschen, bei seinem beharrlichen Eifer für moralisches Christenthum, und bei der Kraft desselben, wie sie sich in seinem Leben und Charakter ausdrückte, darf man wohl annehmen, daß er noch etwas Höheres und Reineres ahnte, als er wirklich in seinen Schriften aussprach *).

Luther selbst hatte oft in seinen Schriften geäußert, daß der Glaubige keines Gesetzes mehr bedürfe, daß es ihm gar nicht mehr verkündiget zu werden brauche, daß das Gesetz bei ihm zur Natur geworden sey, daß er nichts anders wollen und thun könne, als das Gute, daß er durch die Gnade gottförmig geworden sey. Daß aber das Gesetz auch ungebesserten Menschen nicht verkündiget zu werden brauche, daß man ihnen bloß das Evangelium und den Glauben predigen müsse, hatte

*) Die Lehren dieses Mannes sind, wie sich erwarten läßt, sehr verschieden ausgelegt und beurtheilt worden. Vergl. Salig Gesch. der Augsp. Conf. III, 950 ff. Planck a. O. V, 1, 77 ff.

hatte er nie gesagt. Dieß behauptete jedoch Agrikola von Eisleben seit dem Jahr 1527. mehrmals, und meinte darin mit Luthern ganz einig zu seyn. — In dieser Behauptung war eigentlich eine andere mit eingeschlossen, nämlich die, daß ächte Buße und Besserung immer von der Liebe zum Guten, die nur aus dem Glauben entspringe, nicht aber aus Furcht, mit welcher das Gesetz erfülle, entstehen müsse — eine in moralischer Hinsicht sehr wichtige Behauptung. Dabei schien er dem Gesetze jeden auch untergeordneten Nutzen und Werth auch für rohere Menschen abzusprechen. Luther erklärte sich seit 1538. sehr stark wider ihn. Er bestimmte, daß die Buße, sofern sie in Reue bestehe, nur allein durch die Schrecken des Gesetzes, sofern sie aber im Vorsatze der Besserung bestehe, nur allein durch das Evangelium bewirkt werden könne, rechnete aber alles zum Gesetze im A. und N. T., was den Menschen zum Gefühle seines moralischen Verderbens und seiner Strafwürdigkeit führen könne. Jetzt erklärte er auch, daß selbst die Glaubigen noch unter dem Gesetze stehen, und daß man nicht so uneingeschränkt behaupten könne, daß sie sich um dasselbige gar nichts mehr zu bekümmern haben. Auch setzte er noch hinzu, daß das Gesetz nothwendig zur Erhaltung der guten Sitten, der Zucht und Ordnung geprediget werden müsse a). Agrikola widerrief; da er bei dem Streite eigentlich nur an das Mosaische Gesetz gedacht hatte, so war er mit Luther'n nicht so ganz im Widerspruche gewesen, und dieser hatte selbst, wiewohl nicht ganz einig mit sich selbst, zuweilen gelehrt, daß

a) Werke XX. 2035 ff.

daß auch das Evangelium die Reue befördern könne und solle. Die Erneuerung und Fortsetzung dieses Streits gehört nicht hieher, zu welcher Entscheidung über die streitigen Fragen aber es die strengen Anhänger Luther's in dem zuletzt abgefaßten symbolischen Buche brachten, muß noch in der Kürze angeführt werden. 1) In Ansehung der Frage: ob auch das Evangelium Buße und Reue ankündige und bewirke? gab man nicht einmal so viel zu, als Luther selbst zugegeben hatte. Man bestimmte, daß es äußerst wichtig sey, Gesetz und Evangelium scharf von einander zu trennen, und nicht dem einen die Wirkungen des andern zuzuschreiben, indem eine solche Vermischung das Verdienst Christi verdunkeln und, wie unter dem Pabstthum, das Evangelium in Gesetz verwandeln, die Einbildung von eigener Verdienstlichkeit bei dem Menschen nähren und frommen Gemüthern den Trost entreißen könnte, welchen sie aus dem Evangelium wider die Schrecken des Gesetzes hernehmen sollen. Nur so viel gab man zu, daß Evangelium zuweilen auch die ganze Lehre Jesu anzeige, und, insofern in derselben auch Gesetz enthalten sey, gesagt werden könne, daß das Evangelium Buße predige. Man hielt es aber immer für besser, dieß gar nicht zu sagen [u]). 2) Man setzte fest, daß nicht nur Evangelium, sondern auch Gesetz gelehrt werden müsse, um sowohl äußere Zucht und Ehrbarkeit unter rohen Menschen zu erhalten, als auch um die Sünder zur Erkenntniß ihrer Sünden zu bringen [v]). 3) Was die Glaubigen und Wiedergebohrnen betrifft, so nahm

u) Epit. p. 591 sq. Repetit. p. 709 sqq.

v) l. c. p. 717.

nahm man zwar an, daß das Gesetz für sie nicht mehr verurtheilend und zwingend sey, bestimmte aber zugleich, daß sie deswegen nicht ohne Gesetz seyen, daß sie vielmehr unaufhörlich an Gottes Gebote denken und sich in der Beobachtung derselben üben, daß man auch bei ihnen auf das Gesetz dringen müsse, weil ihre Heiligung in diesem Leben nie vollkommen sey, sondern immer noch mit ihrer verderbten Natur zu kämpfen habe, weil auch sie noch sündigen und alsdann von dem heiligen Geiste durch das Gesetz bestraft werden [w]).

Alle diese Fragen betrafen eigentlich die Sittlichkeit, die moralischen Kräfte des Menschen, die Beweggründe und Triebfedern der Besserung, den Zustand der Besserung selbst. Wenigstens stießen sie an die allgemeinen Fragen an: ob der Mensch nur durch Furcht vor den Strafen der Sünde zuerst gebessert werden könne, oder ob bei der wahren Besserung sogleich der Anfang damit gemacht werden müsse, Liebe zum Gesetze und zum Gesetzgeber bei ihm rege zu machen? Ob Reue über die Sünde aus Liebe zum Guten und dem göttlichen Gesetzgeber entspringen könne und müsse? Ob es für gebesserte Menschen noch ein Gesetz gebe, ob es bei ihnen zur Natur geworden, ob es für sie nicht etwas ganz anderes sey, als für die ungebesserten? Man bewies bei den gedachten Streitigkeiten und ihrer endlichen Entscheidung wirklich so viel Scharfsinn und Präcision, daß man sehr wahrscheinlich die in Untersuchung gekommenen Fragen in einem sehr reinen moralischen Sinne würde beantwortet haben, wenn man nicht dabei

w) Epit. p. 595. Repet. p. 717 sqq.

dabei beständig jene Lehren, daß der Mensch von Natur keinen freien Willen habe und zu allem Guten unfähig sey, daß er sich gar kein Verdienst erwerben und nur durch einen von Gott geschenkten Glauben gerechtfertigt werden könne, zum Grunde hätte legen zu müssen geglaubt. Es war in dem lutherischen Lehrbegriff überhaupt eine Tendenz zum Sittlichen, welche aber durch gewisse Augustinische Grundlehren zurückgehalten wurde. Hätte Luther nur die edleren Mystiker und nicht auch den Augustinus so eifrig studirt, so würde er wahrscheinlich auf einen moralisch-reineren Lehrbegriff gekommen seyn.

Diejenigen, welche sich strenge an seinen Lehrbegriff hielten und wahre Lutheraner seyn wollten, kamen bald nach seinem Tode in einen bestimmten Gegensatz gegen diejenigen, welche vornehmlich in Lehren, die die Freiheit und Tugend betrafen, von jenem Lehrbegriffe abwichen und den Milderungen beistimmten, welche Melanchthon aus sittlichem Bedürfnisse in demselben vorgenommen hatte. Diese letzte Parthei hatte eine Zeitlang das Uebergewicht gewonnen, aber zuletzt unterlag sie, die strengen Lutheraner siegten und brachten ihre Lehre in eine genau bestimmte Concordienformel, und dabei geschah es, theils daß man gewisse Bestimmungen lutherischer Theologen zu verwerfen hatte, welche eigentliche Ueberspannungen und Uebertreibungen der Lutherischen Lehre waren, theils aber, daß doch in die Formel gewisse Bestimmungen kamen, welche man durch Luther's Ansehen nicht rechtfertigen konnte. Von den Streitigkeiten zwischen den strengen Lutheraner-

theranern und den Melanchthonianern, so weit sie nämlich die Moral betreffen oder berühren, wird besser im folgenden Abschnitte geredet werden können.

Zweites Kapitel.

Von Melanchthon's und seiner Anhänger sittlicher Lehre, und ihren Streitigkeiten mit den strengen Lutheranern.

Philipp Melanchthon hatte schon in seiner frühen Jugend unter andern die Moral in den Schriften der griechischen und römischen Weltweisen eifrig studirt, sich selbst als moralischer Schriftsteller nach ihrem Muster gebildet, und war durch eigene seltene Talente nicht weniger als durch die edle Einfalt und Würde seines Charakters zum Schriftsteller im Fache der Sittenlehre ganz vorzüglich geeignet. Wenn Luther bald mit der Scholastik auch den Aristoteles wegwarf, und nur ein biblischer Theologe seyn wollte, so wußte Melanchthon zwischen der Scholastik und dem Aristoteles zu unterscheiden, und setzte das Studium der Werke dieses Weltweisen während seines ganzen Lebens fort. Wenn er sich auch vorsetzte, als Theologe nur der Bibel zu folgen, so hatte doch sein philosophisches Studium auf seine Theologie und auf seine Ansicht der biblischen Lehren selbst Einfluß. Er wurde ein sehr fruchtbarer moralischer Schriftsteller. Die philosophische Moral bearbeitete er in Compendien

und in einzelnen Abhandlungen, auch über einzelne Gegenstände der christlichen Moral schrieb er [x]); was man aber überhaupt theologische Moral des damaligen Zeitalters nennen kann, das handelte er in seinen Locis theologicis ab. Er war schon bei Luther's Lebzeiten oft verschiedener Meinung mit ihm, gewöhnlich aber gab er entweder nach oder

x) Man hat zwei Hauptausgaben von seinen Werken: 5 Ti. Basil. 1541. und: Viteb. P. I. II. 1562. III. 1563. IV. 1564. Sie stimmen in Ansehung des Inhalts nicht ganz überein, und keine ist vollständig. Ich will hier Melanchthon's moralische Schriften aufführen und zusammenstellen: De officio principum T. I. Basil. — An liceat Christianis litigare? ibid. — De gradibus consanguinitatis s. affinitatis. ibid. — Philosophiae moralis Epitome T. IV. Basil. — De conjugio P. I Viteb. De officiis concionatoris P. II. — Doctrina de poenitentia l. c. — Defensio conjugii sacerdotum l. c. Philosophiae moralis epitomes Libri 2. item enarratio aliquot librorum ethicorum Aristotelis. Argentor. 1546. — Ethicae doctrinae elementa et enarratio Libri 5. Viteb. 1550. — In: Declamationes, orationes &c. T. I–III. Argentor. 1559. IV. 1560. V. 1565. VI. 1571. VII. 1586. — Christianis non esse necessarium uti legibus Mosaicis — De gratitudine — de ingratitudine et scelere cuculi — de temulentia et ebrietate T. I. — De veris legum fontibus ac causis — de conjugio T. IV. — Num virtus sit habitus T. V. — In: Consilia sive judicia theologica &c. Collecta et edita studio *Chr. Pezelii.* Neustadt. 1500. 2 PP. — De scriptis contrariis ab Erasmo et Luthero de libero ac servo arbitrio editis — An probanda sit Stoicorum sententia, quod omnia fiant necessario? — An cum magna virtus sit et fuerit multorum, qui ignorant filium Dei, existimandum sit, eos placere Deo? P. I. — De fatali necessitate Stoicorum — Institutio militis christiani et formulae precum pro piis militibus — An Senatus Genevensis juste affecerit supplicio Servetum? — De iis, qui sibi ipsi mortem consciscunt P. II.

oder erklärte sich gar nicht, und wo er sich auch erklärte, entstand deswegen nicht immer ein Streit zwischen ihnen. So hatte er bald und zu wiederholtenmalen eine Mitwirkung des Menschen zu seiner Besserung gelehrt, ohne daß Luther widersprach. Die Verschiedenheit der Meinungen zwischen ihnen betraf, die Abendmahlslehre ausgenommen, durchaus sittliche Gegenstände, das natürliche moralische Verderben, die Freiheit, die Besserung, das Moralischgleichgültige. Melanchthon hatte Anfangs gleichfalls die Augustinischen Grundsätze angenommen, nach und nach wich er von ihnen ab, und gab dieß auch in den neuen Ausgaben der Augspurgischen Confession und ihrer Apologie, (worin er, beiläufig zu sagen, als in Schriften, die im Namen einer ganzen Parthei geschrieben waren, keine eigenmächtige Veränderungen vornehmen durfte) so wie seiner Loci deutlich genug zu erkennen [y]). Es wird hier nur darauf ankommen, zu zeigen, was er in der letzten Ausgabe dieses Buchs für Grundsätze in Beziehung auf die Moral aufstellte [z]).

Dieses

y) Als Melanchthon 1536. eine Reise nach Tübingen machte, gieng das Gerücht, er habe sich ganz von Luther'n getrennt, weil dieser seine Moral für zu philosophisch halte. Excursio Philippi varios rumusculos commovit — Aliqui litteris dissipaverant, ita discessisse Philippum Vittenberga, ut diffidentem a Luthero et reliquis, nec reversurum illic. Alii quamvis rediret, conjunctionem firmam non fore augurabantur, *quod nimis philosophica esset doctrina Philippi de actionibus virtutis et officiis.* *Camerarii* Vita Melancht. p. 159. ed. *Strobel.*

z) Locorum theologicor. postrema editio absoluta Vite-

Dieses Buch umfaßte nicht nur das, was wir dogmatische Theologie nennen, sondern auch viel Moralisches, nach Art der alten Summen und Sentenzensammlungen. Es kam selbst kein Titel darin vor, der nicht schon in diesen älteren Büchern vorgekommen wäre, aber wie vieles Alte war dagegen gänzlich weggeworfen, wie sehr waren diejenigen Lehrpuncte hervorgehoben, wodurch sich die Protestanten von den Römisch-katholischen auszeichneten, und wie einfach war dieses System in Vergleichung mit den vorhergehenden! Moralische Untersuchungen waren in demselben angestellt über Sünde und Freiheit, über göttliche und natürliche Gesetze, über den Unterschied zwischen Geboten und Rathschlägen, über den Gebrauch des Gesetzes und Evangeliums, über Rache, Armuth, Keuschheit, gute Werke, über tödtliche und verzeihliche Sünden, über Prädestination, über Leiden und Trost unter denselben, über Gebet, über bürgerliche Ordnung und Ehe, über menschliche Ceremonien in der Kirche, über Ertödtung des Fleisches, Aergerniß und christliche Freiheit.

Von Luther'n und von seinen eigenen Grundsätzen in früheren Zeiten wich er in folgenden Stücken ab. Die Ursache der Sünde suchte er gar nicht mehr in einer göttlichen Vorherbestimmung, sondern er betrachtete die Sünde vielmehr als eine Zerstörung göttlicher Anordnung, und

bergae a. 1643. in Opp. edit. Viteb. P. I. p. 147. b. sqq.

und fand ihre Ursache in dem Willen des b
Geists und der Menschen, welcher sich von s
von Gott abgekehrt und seiner Ordnung wi
strebt habe [a]). Dabei leugnete er die Erbsü
keinesweges, er setzte sie in einen Mangel an d
licher Kenntniß und Ueberzeugung von göttli
Dingen und in einer Abwendung des Wil
von ihm, allein einmal fand er auch ihren
sprung nicht in einer Prädestination, sondern
dem Willen geschaffener Wesen, und dann n
er neben der Erbsünde noch Freiheit an, je
nur in der äußeren Beobachtung der Gebote (
tes [b]). Die Freiheit, die Gebote Gottes auch
dem Herzen zu beobachten und das angeborene m
lische Verderben zu überwinden und abzulegen, sp
er dem Menschen ab. Die inneren sogenannten g
lichen Bewegungen des Gemüths betrachtete er
Wirkungen des heiligen Geists, allein er setzte
stimmt hinzu, daß der eigene Wille des Menschen
bei nicht müssig sey, sondern beistimme und mitw
daß er dadurch zu einem höheren Grade von Fre
gelange, als er von Natur habe [c]).

In Ansehung der guten Werke lehrte
daß sie nothwendig auf den Glauben und die R
fertigung folgen. Unter den guten Werken
stand er die Beobachtung alles desjenigen,
im Worte Gottes geboten ist. Er nahm nicht
äußere, sondern auch innere gute Werke

a) l. c. p. 162.
b) l. c. p. 163 sq.
c) l. c. p. 166 sq.

und verstand unter den letzten Furcht Gottes, Vertrauen und Liebe zu Gott, Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, ja er nannte den Glauben selbst das vornehmste gute Werk [d]). Dieser innere Gehorsam konnte seiner Meinung nach nur durch Erkenntniß des Evangeliums und durch den heiligen Geist seinen Anfang nehmen; die guten Werke gefielen Gott, jedoch nur um des Verdiensts Jesu willen; sie waren nothwendig, weil sie geboten sind, weil die Menschen dazu verpflichtet sind, weil bei ihrer Unterlassung oder bei bösen Werken der Glaube nicht bestehen kann, weil nur dadurch die göttlichen Strafen vermieden werden können und weil sie zur Würde des Berufs der Christen gehören, weil sie, da sie Gott um Jesu willen durch den Glauben wohlgefallen, geistliche und physische Belohnungen verdienen [e]).

Diese Grundsätze Melanchthon's von der Mitwirkung des Menschen bei seiner inneren Besserung und von den guten Werken waren es, durch welche nicht sowohl er, als seine Anhänger in den lebhaftesten Streit mit den strengen Lutheranern versetzt wurden.

Die erste Lehre, der sogenannte Synergismus, war auch schon lange vorher von Melanchthon bei mehreren Gelegenheiten offen behauptet worden, ohne daß Luther oder irgend ein anderer widersprach. Sie breitete sich daher sehr weit aus und wurde von vielen lutherischen Theologen angenommen. Als aber seit

1555.

d) l. c. p. 204 sq.

e) l. c. p. 205. 209 sqq.

1555. Pfeffinger zu Leipzig und Strigel zu Jena diese Lehre behaupteten und vertheidigten, so wurden sie insbesondere von Amsdorf und Flacius als die ärgsten Ketzer gebrandmarkt, und, was sie doch eigentlich nicht waren, als Pelagianer dargestellt. Der letzte insbesondere stellte ihnen nicht nur die Augustinische Lehre von einer gänzlichen moralischen Kraftlosigkeit des Menschen in ihrer ganzen Härte, sondern auch die neue Behauptung entgegen, daß die Erbsünde nicht bloß ein Accidens, sondern die Substanz der menschlichen Natur selbst sey. Darüber wurde Flacius selbst von den strengen Lutheranern der Manichäischen Ketzerei beschuldiget und mit ihnen in einen langen und heftigen Streit verwickelt. Die Concordienformel verdammte beides, den Synergismus und den Flacianismus, und stellte die reine Augustinisch-lutherische Theorie als allein rechtglaubig auf. Sie behauptete zwar einen durch die Gnade frei gemachten, aber immer noch unter der Wirkung der Gnade stehenden Willen. So war also am Ende auch diese Bemühung Melanchthon's, den lutherischen Lehrbegriff moralischer zu machen, mißlungen.

Die Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seeligkeit erregte erst Streit, nachdem ein Wittenbergischer Professor, Namens Major, sie 1552. aufs neue aufgestellt hatte und beschuldigt wurde, daß er sie den Katholiken zu gefallen einräumen wolle. Er wollte eigentlich nur so viel sagen, daß die guten Werke eine nothwendige Folge und Wirkung des seeligmachenden Glaubens seyen, eben daraus erhellt

aber, daß er sich ungewöhnlich und ungeschickt ausdrückte, und zwar um desto mehr, da diese Ausdrücke unter den Katholiken sehr gewöhnlich waren und weit richtiger einen andern Sinn ausdrückten, welchen die Evangelischen einstimmig verworfen hatten. Uebrigens gab es strenge Lutheraner, welche durchaus in keinem Sinne und in keiner Beziehung eine Nothwendigkeit der guten Werke zur Seeligkeit zugestanden, und Luther selbst, ob er gleich die Sache selbst nicht leugnete, hatte sich doch so nicht ausgedrückt, und würde selbst in dem Ausdrucke etwas Gefährliches und nicht zu Duldendes gefunden haben. Amsdorf wollte sogar im Jahr 1559. den Beweis führen, daß gute Werke schädlich zur Seeligkeit seyen. Die Concordienformel erklärte den ganzen Streit für einen Wortstreit, die Werke für nothwendig, sofern ihnen eine Nothwendigkeit der Verpflichtung, des Gebots und der Folge aus dem Glauben zukomme, nicht aber für nothwendig zur Rechtfertigung, zu welcher sie nicht das Geringste beitragen können. Sie genehmigte also hier im Grunde die wohlverstandene Melanchthonische Lehre, verwarf aber bestimmt die Amsdorfische, weil sie an sich falsch und ärgerlich sey, alle Zucht und Ehrbarkeit zerstöre und den rohesten Epikuräismus begünstige. Es hat keinen Anstand, daß durch diesen Streit eine moralische Seite von Luther's Lehrbegriffe mehr hervorgehoben und entwickelt, und der Begriff der guten Werke erweitert und mehr ergründet worden ist.

Noch ein anderer Streit stieß selbst an einen sehr wichtigen und schwierigen Punct der allgemeinen

nen Moral an, an die Materie vom Moralisch-gleichgültigen. Wiewohl der Streit nicht bis zu dieser Höhe und Allgemeinheit getrieben wurde, so machte man doch dabei von gewissen allgemeinen Grundsätzen Gebrauch, und mehrmals kam es dabei zur Frage, ob gewisse Gebräuche, welche an sich gleichgültig seyen, nicht durch Umstände und Verhältnisse aufhören, es zu seyn? Man hatte vermöge des Leipziger Interims 1548. gewisse sogenannte Adiaphora oder an sich gleichgültige Cärimonien in die sächsischen Kirchen aufgenommen, und dieß hatten Melanchthon und andere gleichdenkende Theologen gerathen und gebilliget. Darüber wurden sie von der andern Parthei aufs heftigste angefallen. Sie wurden beschuldigt, daß sie viele abgöttische, von Luther'n ausdrücklich verworfene katholische Cärimonien unter die Adiaphora gerechnet hätten, und es wurde ihnen gesagt, daß man mit demselbigen Rechte auch das Meßopfer, das Mönchsleben, die Ehelosigkeit der Geistlichen u. dgl. darunter rechnen könnte. Unter diesem Streite äußerte Melanchthon auch den Gedanken, daß ja überhaupt Gebräuche nicht zum Wesen des Christenthums und der geistigen Gottesverehrung gehören, daß es bloß äußere Dinge seyen, daß es bloß Mittel zu höhern Zwecken seyen, und daß man gewisse katholische Gebräuche beobachten könne, ohne deswegen dieselbigen Begriffe von ihrer Kraft und Bedeutung damit zu verbinden, welche die Katholiken damit verbinden, daß alsdann diese Gebräuche gleichgültig werden, ja daß man dadurch die besten Zwecke erreichen könne. Melanchthon scheint selbst eine Ahnung davon gehabt zu haben, daß

sich den meisten katholischen Gebräuchen eine reinere, religiöse Bedeutung unterlegen lasse, und daß dieß das Mittel zum Frieden werden könnte. Die Gegner behaupteten übrigens, daß, wenn auch die Gebräuche, von welchen hier die Rede sey, an sich unter die Adiaphora gehören, sie doch unter den gegenwärtigen Umständen aufhören, es zu seyn, sondern vielmehr ohne Verletzung des Gewissens gar nicht beobachtet werden können, indem man sie doch nur aus Furcht vor dem Kaiser und vor Verfolgungen angenommen habe, das Volk niemals die alten papistischen Irrthümer von denselben trennen und nach und nach in die katholische Kirche zurückgeführt werden würde. Unter diesem Streite kamen wirklich mancherlei moralistische Reflexionen vor. Die Concordienformel verstand unter den Adiaphoris solche Kirchengebräuche, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten, sondern allein von der Kirche zur Erhaltung guter Zucht und Ordnung eingeführt seyen, und bestimmte, daß jede Kirche das Recht habe, daran zu ändern, und daß man auch zuweilen um der Schwachen willen in solchen Mitteldingen nachgeben dürfe.

Die Gesetze theilte Melanchthon in göttliche, natürliche und menschliche ein. Unter den ersten verstand er im engeren Sinne die durch Moses und das Evangelium geoffenbarten Gesetze, unter den zweiten die dem Menschen angeborne Kenntniß von dem Willen Gottes, gestand aber zu, daß auch in den geoffenbarten Gesetzen solche natürliche oder moralische Gesetze enthalten seyen, und daß auch diese göttlich genannt

werden

werden können. Er sagte, diese seyen die ewi
unabänderliche Regel und Sentenz Gottes, we
auch dem menschlichen Gemüthe eingedrückt
und welche nicht nur äußeren Gehorsam, sond
auch Reinheit des Herzens fordere. Unter men
lichen Gesetzen verstand er diejenigen, we
nur äußere Werke gebieten oder verbieten.
nahm sogenannte praktische Principien in
menschlichen Natur an, welche ursprünglich e
so gewiß gewesen seyen, als die speculativen P
cipien, wie die mathematischen und physischen.
meinte aber, daß jene durch das in die menschl
Natur gekommene Verderben wären verdunkelt w
den, und daß nun die unsittlichen Bewegun
des menschlichen Herzens sich der Erkenntniß j
Principien widersetzten, und den Menschen ve
derten, ihnen zuzustimmen. Die Bezweiflung
moralischen Grundsätze und die Beharrlichkeit
den entgegengesetzten Grundsätzen sah er als
deutliches Kennzeichen an, daß die menschliche
tur nicht mehr unverdorben sey. Er fand d
das Bild Gottes im Menschen, daß ihm
Kenntniß Gottes, eine Aehnlichkeit mit ihm,
ein Unterschied zwischen dem Guten und Bö
und eine mit diesen Kenntnissen übereinstimm
Kraft angeboren war. Er glaubte, daß
dem Falle dieses göttliche Ebenbild nicht verl
gegangen, sondern nur entstellt worden sey,
die praktischen Principien noch im menschlichen
müthe vorhanden seyen, daß ihnen aber das
widerstrebe und Zweifel wider sie errege. Er
die Uebereinstimmung der natürlichen Gesetze
dem Dekalogus ins Licht, und hielt sie für
wichtig, weil daraus erhelle, daß auch die na

chen Gesetze göttlich seyen. Er fand es der göttlichen Weisheit und Güte gemäß, diese Gesetze noch besonders zu offenbaren, weil dadurch die Menschen an ihren göttlichen Ursprung lebhaft erinnert und ihre Vernunft vor Verirrungen bewahrt worden wäre [f]). Wider den Irrthum, daß die Vorschrift, sich nicht zu rächen, zu den evangelischen Rathschlägen und nicht zu den Geboten gehöre, erklärte er sich sehr stark [g]). Unter der Todsünde verstand er im Allgemeinen eine solche, welche ewige göttliche Strafen verdient. Bei den nicht wiedergebohrnen Menschen erkannte er keinen Unterschied zwischen tödtlicher und verzeihlicher Sünde, sondern erklärte alle ihre Sünden für Todsünden. Bei den Wiedergebohrnen erklärt er diejenigen Sünden für verzeihlich, welche mit einem innern Widerstand gegen das Böse begangen sind, und auf welche herzliche Reue und Flehen um Verzeihung folgt, diejenigen aber für Todsünden, welche wider das Gewissen und vorsätzlich sind [h]). Diese Unterscheidung war ganz von der katholischen verschieden, und wenigstens insofern weit besser, als jetzt der Unterschied zwischen beiderlei Sünden aus der Verschiedenheit des Gemüthszustands, nicht aber aus beliebigen Classifikationen der Sünden hergenommen, und nun das Feld der verzeihlichen Sünden weit mehr beschränkt wurde.

f) Loci theol. p. 176 sq. p. 185 - 188.

g) l. c. p. 188 sq.

h) l. c. p. 223 sqq.

Drit-

Drittes Kapitel.

Von der besonderen, gelehrten und systematischen Bearbeitung der christlichen Moral unter den Evangelischen im 17ten Jahrhundert, und dem Einflusse der Philosophie des Aristoteles, Grotius, Puffendorf und Thomasius.

Im ganzen sechszehnten Jahrhundert dachte man in der evangelischen Kirche gar nicht daran, die christliche Moral als eine besondere Wissenschaft zu bearbeiten, oder auch nur in den dogmatischen Systemen ihre Lehren mit einer gewissen Ausführlichkeit abzuhandeln und dabei sehr ins Specielle zu gehen, wie doch wirklich mehrere Scholastiker und theologische Summisten gethan hatten. Man stritt über dogmatische Bestimmungen, die Moral kam dabei nur so weit in Betracht, als sie mit ihnen zusammenhieng. Die Lehre vom Glauben, wie Luther und die ersten Reformatoren sie bestimmt hatten, wurde die unterscheidendste Eigenschaft und gleichsam der Mittelpunct des ganzen neuen Lehrbegriffs. Da der Mensch nach den Bestimmungen desselben nur durch den Glauben gerechtfertigt werden konnte, und nur allein aus dem Glauben gute Werke, gute, Gott wohlgefällige Gemüthsbewegungen, Empfindungen und Handlungen entspringen konnten, so hieng die ganze Moral an der Glaubenslehre, ja sie war selbst Glaubenslehre. Ob man überhaupt Moral, als Gesetzgebung, nur lehren solle, wozu und wenn man sie lehren soll, ob man Jesum einen morali-

schen Gesetzgeber nennen könne, darüber wurde noch gestritten.

Unter diesen Umständen war es in der That keine Kleinigkeit, es war keine unbedeutende Aenderung, es war nicht bloß ein zufälliger guter Gedanke, welchen leicht ein Anderer auch hätte haben können, es war vielmehr etwas Merkwürdiges, Gewagtes und Bedeutendes, es setzte eine Erhebung über die gewöhnliche Denkart voraus und konnte wichtige Folgen für den ganzen Lehrbegriff haben, als Georg Calixtus zu Helmstädt, ein Theologe von tiefen und hellen Einsichten, von gründlicher Gelehrsamkeit und großer Welt- und Menschenkenntniß, im siebzehnten Jahrhundert darauf antrug, die theologische Moral als eine besondere Wissenschaft von der Glaubenslehre zu trennen, und selbst den Plan dazu, auch zum Theil schon die Ausführung, dem Publicum vorlegte. Neu war dieß insofern nicht, als es auch schon vorher unter Katholiken und Reformirten geschehen war, aber in der Evangelischen Kirche war es allerdings etwas Neues, und daß es gerade Calixtus that, welcher auch sonst auf Verbesserung des Lehrbegriffs und der Kirchenverfassung der Evangelischen ausgieng, ließ vermuthen, daß es auch hiemit nicht etwa bloß auf eine bequemere Methode oder Abtheilung des akademischen Unterrichts angesehen sey. Die Moral ganz von der Dogmatik loszureißen, daran dachte Calixt nicht, aber er wollte doch, daß jene eine besondere Wissenschaft seyn sollte, er wies ihr auch zum Theil eigene Fundamente und Gebiete an, schenkte ihr eine höhere Wichtigkeit, setzte die mora-

moralische Seite des Christenthums in ein helleres Licht, als vorher in der evangelischen Kirche geschehen war, stellte das Unterscheidende der christlichen Moral bestimmter dar, und bereitete auch in dieser Hinsicht eine Revolution in seiner Kirche vor. Im Jahr 1634. gab er den ersten Theil eines kurzen Inbegriffs der Moraltheologie heraus [i]). Nur der allgemeine Theil derselben, welcher die Lehren vom Endzwecke und Subjecte der Moraltheologie, von den Principien der Handlungen eines Wiedergebornen und den moralischen Gesetzen begreift, wird hier geliefert, man kann übrigens aus diesem Theile schon sehen, wie ohngefähr und nach welchem Plane er die specielle theologische Moral abgehandelt haben würde. Nach seinem Tode hat sein Sohn dieses Buch aus der Handschrift seines Vaters vermehrt und verbessert neu herausgegeben [k]). Den Einfluß der Philosophie des Aristoteles kann man in dieser Schrift eben so wenig, als in Calixt's anderen Schriften verkennen, wiewohl er mehr in der Methode, als in der Lehre selbst sichtbar wird.

Die Zwecke der Moraltheologie setzt Calixt in der Erhaltung des Glaubens und der Heiligkeit des Lebens oder der Uebereinstimmung dessel-

i) Epitome Theologiae moralis, Pars prima, una cum digressione de arte nova ad omnes Germaniae academias, Romano Pontifici deditas et subditas. Helmst. 1634.

k) — ante annos 28. à b. autore directa et nunc e MSS. passim aucta et emendata operâ ejusdem filii *Frid. Ulr. Calixti.* Helmst. 1662. Vergl. *Fabricii* Hist. Bibl. suae T. IV. p. 296.

desselben mit den Gesetzen und dem Willen Gottes. Er giebt zwar zu, daß die Heiligkeit des Lebens den Stand der Gnade und den seeligmachenden Glauben nicht hervorbringe, behauptet aber, daß sie ihn erhalte [1]). Demnach könnte man genauer sagen: der Zweck der theologischen Moral bestehe in der Erhaltung des seeligmachenden Glaubens und des Gnadenstandes, insofern diese von der Heiligkeit des Lebens abhängen. So würde wenigstens Luther nicht gelehrt haben. Wenn man ihn nach dem Zwecke einer theologischen Moral gefragt hätte, so würde er gesagt haben, ihr Zweck bestehe darin, die Menschen wegen ihrer Sünden zu schrecken, eine Regel des Lebens für sie abzugeben und äußere Zucht und Ordnung zu erhalten, niemals aber würde er zugegeben haben, daß sie als eine zurückwürkende Ursache den Menschen im Stande des Glaubens und der Gnade erhalte. Er würde vielmehr behauptet haben, daß eine unsittliche Gesinnung und Lebensart schon ein Beweis sey, daß der Mensch aus diesem Stande gefallen sey, Sittlichkeit hingegen eine Wirkung dieses Zustandes sey, auf denselben aber weiter keinen Einfluß haben könne. Noch weniger würde er zugegeben haben, daß der Endzweck der theologischen Moral, wie Calixt noch außerdem behauptet, darin bestehe, die Menschen zur Seeligkeit zu führen. Uebrigens muß man zu seiner Ehre

1) Epit. ed. 2. p. 3. Ut homo in statu gratiae permaneat, praestat serium verae pietatis et sanctimoniae studium, si non alia ratione, certe *tanquam causa*, quae removeat causam alias destructuram, quod nos servatum cupimus. Nempe impuritas vitae et impietas prohibet spiritum sanctum in animis nostris habitare fidemque et gratiam pellit —

Ehre sagen, daß er ohne Zweifel den Zweck der Wissenschaft, besser als Calixtus, von dem Zwecke der Sittlichkeit selbst würde unterschieden haben.

Als Subject der theologischen Moral nahm Calixt nur den glaubigen und gebesserten Menschen an, welcher durch Gottes Gnade und das Licht des göttlichen Worts so regiert werden kann und soll, daß er keine wissentliche Sünde mehr begeht und den Glauben und ein gutes Gewissen erhält. Die Handlungen des wahren Christen sind daher der Hauptgegenstand der theologischen Moral [m]). Calixt leugnet also, daß der unglaubige und ungebesserte Mensch ein Subject dieser Moral sey; diese soll nach seiner Meinung nur das Ideal des wahren Christen darstellen, sie soll also auch nicht beschreiben, wie der Mensch nach und nach gebessert, wie er aus dem Zustande der Sünde in den der Gnade versetzt wird, sie soll nicht von den mannichfaltigen Tugendmitteln handeln, sie soll nur den wirklichen Zustand der Heiligkeit, nur die Gesinnungen und Handlungen beschreiben, welche niemand als der Glaubige haben und ausüben kann.

Uebrigens gesteht er zu, daß auch der glaubige und wiedergebohrne Mensch niemals ganz von dem moralischen Verderbniß der menschlichen Natur und von Sünden frei werde. Er unterscheidet daher auch in ihm den Geist und das Fleisch. Unter jenem versteht er die durch die Gnade des heiligen Geists hervorgebrachte Neigung, durch welche der glaubige Mensch zu jedem guten

m) l. c. p. 4.

guten und Gott angenehmen Werke bewogen wird, unter diesem aber die sittlich verderbte Natur und die böse Lust, welche auch bei den Frommen während ihres ganzen Lebens nicht gänzlich getilgt wird. Dieß giebt ihm Veranlassung, von den Neigungen, Affecten und Leidenschaften zu reden, mit deren Leitung oder Mäßigung sich sowohl Moralphilosophen als Moraltheologen zu beschäftigen haben. Die Sünden des Wiedergebornen unterscheidet er dadurch von den Sünden anderer, daß sie nicht wissentlich und absichtlich geschehen, ihn nicht außer dem Stande der Gnade versetzen und ihm von Gott aus Mitleiden mit der menschlichen Schwachheit vergeben werden. Die Wirkungen des heiligen Geists in den Wiedergebornen stellt er nur als Antriebe zu guten Werken, nicht aber als nöthigend vor. Aus der Anzeige der verschiedenen Zustände und Lagen, in welchen sich der Wiedergeborne befinden könne, und durch welche er zu verschiedenen Pflichten verbunden werde, sieht man, nach welchem Plane er die specielle theologische Moral abgehandelt haben würde [n]).

Was die Principien der Handlungen des Wiedergebornen betrifft, so versteht Calixt darunter die Ursachen, Kräfte und Triebfedern, aus welchen seine Handlungen entspringen. Er ist der Meinung, daß der Mensch durch die Kräfte der Natur nicht in den Zustand der Wiedergeburt gelangen, d. h. es nicht so weit bringen könne, daß er Gott niemals wissentlich beleidige, und nicht weder wider das natürliche und göttliche Gesetz noch wider sein Gewissen sündige. Er hält dafür, daß über-

n) l. c. p. 4-13.

übernatürliche Kräfte erfordert werden, um den Menschen fähig zu machen, nach einem übernatürlichen Zwecke zu streben, Gott so zu lieben, wie es zur ewigen Seeligkeit erfordert wird, die übernatürlichen Fertigkeiten der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung zu erhalten, und seine Pflichten dauerhaft und beständig auszuüben, wenn sie auch bloß Vorschriften der natürlichen Moral wären. Das oberste Princip sowohl der übernatürlichen Handlungen eines Wiedergebornen, als auch der natürlichen, sofern diese sich auf einen übernatürlichen Zweck beziehen, ist der heilige Geist und die von ihm herkommende Gnade. Diesem Principe sind die natürlichen Kräfte des Menschen untergeordnet, aus welchen seine Handlungen, als aus Principien, frei hervorgehen [o]).

Unter diesen natürlichen Kräften schenkt Calixt dem Gewissen am meisten Aufmerksamkeit. Er nimmt gewisse erste praktische Principien an, aus welchen alle Lehren der Moralphilosophie abgeleitet werden müssen. Zu diesen kommen dann noch die positiven menschlichen und göttlichen Gesetze. Aus der Erkenntniß der praktischen Principien, oder der daraus hergeleiteten Schlüsse, oder der positiven Gesetze, entspringt das praktische Gebot, welches das vorhergehende Gewissen heißt. Das gute oder böse Gewissen gebietet nicht, sondern urtheilt bloß über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlungen, man könnte es also das speculative nennen. Das vorhergehende Gewissen ist entwe-

o) l. c. p. 13–17.

entweder antreibend, wenn es urtheilt, daß eine Handlung, weil sie recht oder geboten ist, geschehen soll, oder verbindend, wenn es urtheilt, daß, wo etwas nicht geschehe, man dadurch strafwürdig vor Gott werde und seine Gnade verliere, oder rathend. Es bezieht sich immer unmittelbar auf gewisse einzelne Handlungen, welche jetzt geschehen sollen [p]).

Calixt nimmt auch ein probables, irrendes und zweifelhaftes Gewissen, und zwar nach seiner Definition ganz consequent an. Das erste erklärt er so, daß es ein Urtheil über die Sittlichkeit einer Handlung sey, welches zwar auf keinem ganz gewissen, aber doch nicht zu verachtenden Grunde, und auf dem Ansehen wichtiger und in moralischen Dingen erfahrner Männer beruhe. Diesem wahrscheinlichen Gewissen legt er besonders bei Menschen von wenig Bildung und Kenntnissen großes Gewicht bei. Er nimmt nicht nur an, daß man bei zwei gleich wahrscheinlichen Meinungen die freie Wahl habe, welcher man folgen wolle, sondern daß man auch, wenn eine wahrscheinlicher sey, als die andere, der minder wahrscheinlichen folgen dürfe, wenn sie nur wirklich innerhalb der Grenzen der Probabilität stehe [q]). Diese ächt Jesuitische Lehre beschränkt er übrigens so: Wenn die weniger probable Meinung eine Gefahr zu

p) l. c. p. 18-27.

q) Dummodo intra terminos probabilitatis revera sit constituta i. e. vel ratione alicujus momenti vel autoritate gravi non careat, qui enim ad eum modum operatur, secundum rationem operatur et propterea recte p. 27.

zu sündigen mit sich führt, so darf man ihr nicht folgen. Allein sollte diese Gefahr nicht immer in einem solchen Falle vorhanden seyn, und woran soll man erkennen, daß diese Gefahr jetzt wirklich da ist? Was das zweifelhafte Gewissen betrifft, so gesteht er zu, daß es nur uneigentlich Gewissen genannt werde, und eben so erklärt er die sogenannte Gewissenlosigkeit nur für einen Zustand, wo der Mensch vor seinen Handlungen auf das, was Vernunft und Gesetz gebietet, nicht achtet, und nach Begehung einer Sünde keine Gewissensbisse und keine Furcht vor dem göttlichen Gerichte empfindet [r]). Zu den natürlichen moralischen Kräften der Menschen rechnet er auch die Freiheit und Spontaneität [s]). Die moralische Güte einer Handlung läßt er von ihrem Objecte und Zwecke, den übrigen Umständen, und davon abhängen, daß sie aus einem richtigen, gewissen oder wahrscheinlichen Gewissen entspringe. Dem Objecte nach erklärt er eine Handlung für gut, wenn es an sich einem vernünftigen und freien Wesen angemessen ist. Das Gute liegt seiner Meinung nach fundamental in den Objecten, formal in den Handlungen [t]).

Das ewige Gesetz ist dem Calixtus zufolge die göttliche Vorsehung, so fern sie vernünftigen Wesen eine ihrer Natur gemäße Verpflichtung auflegt. Das natürliche Gesetz ist eben jenes ewige Gesetz, sofern es dem Menschen durch seine

r) l. c. p. 27–36.

s) l. c. p. 36 sqq.

t) l. c. p. 40 sq.

seine Vernunft bekannt gemacht ist. Es ist ein Strahl, eine Mittheilung, ein Eindruck jenes ewigen Gesetzes. Es wird angeboren, nicht dem Actus, sondern der Potenz nach, jedoch so, daß, sobald die Vernunft sich entwickelt, es thätig wird. Mit seiner Kenntniß fängt auch seine Verbindlichkeit an. Durch das Gebot des Gewissens wird es auf einzelne Handlungen ausgedehnt. Die allgemeinsten praktischen Principien, welche das Naturgesetz enthält, können aus dem menschlichen Herzen nicht ausgetilgt, aber die Folgerungen und Schlüsse aus denselben können sehr verdunkelt werden und gleichsam in Vergessenheit kommen. Die Menschen sind auch wirklich nach und nach immer mehr vom Naturgesetze abgewichen, so daß es nicht mehr hinreichend war, sie zu leiten. Deswegen hat es Gott aufs neue geoffenbart, und zwar feierlich durch den Dekalogus, um die Trägheit und Verderbtheit des menschlichen Gemüths zu heilen. Alle Vorschriften desselben sind moralisch, ausgenommen das Sabbatsgesetz, welches positiv ist. Von dem Naturgesetze oder dem Dekalogus kann niemand, auch Gott nicht, dispensiren [u]). Ein positives

u) Calixt setzt jedoch hier eine Einschränkung hinzu: *manente eodem objecto et iisdem circumstantiis*, nam objectum et circumstantias mutare Deus potest. Mutatis objecto et circumstantiis poterit actio non esse contraria legi naturae, quae manentibus contraria fuisset. Dieß fällt um desto mehr auf, da es offenbar nur deswegen erfunden ist, um den Diebstahl der Israeliten in Egypten zu rechtfertigen: Rem alienam invito domino sine peccato nemo potest auferre, nec ut auferat, cuiquam a Deo vel praecipi vel permitti, quamdiu manet aliena. At quando Israelitas auferre jussit Aegyptiorum aurea et argentea vasa, *auctoritate sua supre-*

ves Gesetz ist ein solches, welches nicht durch nothwendige und klare Schlußfolgen aus den allgemeinen praktischen Principien hergeleitet werden kann, sondern auf der Autorität desjenigen beruht, welcher das Recht hat, Gesetze zu geben. Es setzt immer etwas zum Naturgesetze hinzu, und bestimmt es zuweilen näher. Immer muß es zum allgemeinen Besten, und nicht bloß zum Privatnutzen des Gesetzgebers dienen. Bei einem menschlichen positiven Gesetze muß dieß deutlich seyn, bei einem göttlichen positiven Gesetze aber ist dieß nicht nöthig: denn Gott ist seines Gesetzes Grund bekannt, und, wenn auch dabei kein anderes allgemeines Bestes beabsichtigt würde, so wäre doch das schon genug, daß die Menschen dadurch Gelegenheit erhalten, ihren Gehorsam gegen Gott zu beweisen. Gott leitet die Menschen zu einem natürlichen Zwecke durch das Naturgesetz, zu einem Zwecke aber, welcher die Grenzen der natürlichen Glückseeligkeit überschreitet, durch ein übernatürliches Gesetz, welches durch die Kräfte der Natur nicht erkannt und erfüllt werden kann. Dieses Gesetz ist aber aus dem ewigen Gesetze abgeleitet, es correspondirt seinem eigenen Zwecke und ist in Beziehung auf denselben natürlich [v]). Das natürliche Gesetz verbindet den Menschen in jedem

suprema Israelitis haec ipsa in mercedem maximorum laborum, quos urbes Aegyptiis aedificando exantlaverant, *adjudicavit*, atque adeo, ut *quae prius aliena*, *jam propria essent*, effecit. Israelitae itaque ex Aegypto res *non alienas*, sed *suas* asportarunt — p. 62 sq.

v) Fini correspondens et connaturalis p. 65.

jedem Zustande, es wird bei dem übernatürlichen vorausgesetzt, und durch dasselbige erhöht. In einem vollkommenern Zustande darf also der Mensch das Naturgesetz nicht nur nicht vernachlässigen, sondern er muß es vollkommener halten w).

Die ersten Menschen besaßen vor dem Falle übernatürliche Kräfte zur vollkommenen und geistlichen Erfüllung der göttlichen Gesetze. Diese Kräfte verloren sie durch den Fall, auch ihre Nachkommen besitzen sie nicht und sind zu schwach, um die ursprünglich bekannt gemachten Gesetze vollkommen zu beobachten und dadurch seelig zu werden. Um also das menschliche Geschlecht zu retten, sandte Gott seinen Sohn, um für die Sünden der Menschen genugzuthun und ihnen die Seeligkeit zu verdienen. Da nun eine neue Art, die Menschen zu retten und zu beglücken, eingeführt wurde, so mußte auch ein neues Gesetz aufgestellt werden, durch dessen Beobachtung die Menschen zur Seeligkeit geleitet würden. Dieß Gesetz kann man das evangelische nennen. Es besteht darin, daß die Menschen ihren Retter anerkennen und sich auf dessen Genugthuung und Verdienst verlassen. Dabei bleibt aber das Naturgesetz stehen und kann niemand erlassen werden, der Stand der Gnade selbst treibt den Menschen zur Beobachtung desselbigen an. Jedoch hat Gott seine Forderungen gleichsam gemäßigt; bei den Menschen im Stande der Unschuld verlangte er die strengste Erfüllung, und diese konnte von ihnen auch geleistet werden; diese Verpflichtung liegt freilich auch denjenigen ob, welche

w) l. c. p. 45-66.

welche sich unter dem evangelischen Gesetze und im Stande der Gnade befinden, aber, da sie immer noch mit dem moralischen Verderben ihrer Natur zu kämpfen haben, so hat Gott bei ihnen diese Verpflichtung gemäßigt, so daß unvorsetzliche Uebertretungen und unordentliche Bewegungen, welche ohne Zustimmung ihres Willens in ihnen aufsteigen, ihnen nicht zugerechnet werden, und die Versöhnung mit Gott, deren sie durch den Glauben theilhaftig geworden sind, nicht aufheben. Die Gesetze des Neuen Bundes betreffen entweder den Glauben, oder die Sacramente, oder die Sitten. Das Gesetz, welches Glauben fordert, ist das vornehmste und gleichsam die Seele dieses Bundes. Es verlangt Glauben an Christus, seine Geschichte, seinen Tod, sein Verdienst, und ist positiver Art. Noch mehr positiv aber sind die Gesetze der Taufe und des Abendmahls. Die Sittengesetze des Christenthums sind die natürlichen Gesetze [x]).

Was Calixtus noch von den menschlichen positiven Gesetzen überhaupt, von den kirchlichen, politischen und insbesondere Römischen Gesetzen mit ziemlicher, hier unerwarteter, Ausführlichkeit hinzusetzt [y]), geht uns hier nicht an; es ist genug, zu bemerken, daß er auch davon in der theologischen Moral handelt, wie übrigens auch römischkatholische Theologen zu thun pflegten.

Dieß

x) l. c. p. 66-75.

y) l. c. p. 75-120.

Dieß waren also die Hauptgrundsätze des ersten Entwurfs zu einem besonderen Systeme der theologischen Moral in der evangelischen Kirche. Man kann darin den Mann nicht verkennen, welcher die Schriften des Aristoteles und Melanchthon fleißig studirt hatte, und welcher dadurch, so wie überhaupt durch seine Bemühungen, die herrschende Lehre und Verfassung zu verbessern und Frieden durch einfachere und allgemeinere Grundsätze zu stiften, darauf geleitet wurde, ein solches Buch zu schreiben.

Dieser Entwurf wurde von einem Professor zu Altdorf, Joh. Conr. Dürr, zum Grunde gelegt und weiter ausgeführt, und daraus entstand das erste System der theologischen Moral in der evangelischen Kirche. Es kam zuerst 1662. und darauf noch ein paarmal heraus [z]). Die Hauptgrundsätze in diesem Werke sind durchaus Calixtinisch, auch die Anordnung der Haupttheile des Ganzen ist es. Uebrigens wird doch in dem allgemeinen Theile der Moral nicht bloß, wie bei Calixtus, von dem Endzwecke und Subjecte derselben, von den Principien der Handlungen des Wiedergebornen und den Gesetzen gehandelt, sondern auch von den einzelnen Tugenden, und zwar findet man hier zuerst die Eintheilung in Tugenden gegen Gott, gegen Andere und gegen uns selbst.

Bei

z) Enchiridion theol. mor. Altd. 1662. Darauf unter dem Titel: Compendium theol. mor. in quo virtutes et officia hominis christiani tum in genere tum in certis vitae statibus considerati, explicantur et variae quaestiones practicae deciduntur. edit. 2. altera multis accessionibus auctior et emendatior. Altd. 1675. ed. 3. cum adnotationibus auctoris posthumis curante *J. M. Langio*. 1698.

Bei der Abhandlung derselben werden auch die ihnen entgegengesetzten Sünden und Laster untersucht. In dem specielleren Theile werden die Pflichten des Christen in einem dreifachen sogenannten hierarchischen, d. h. von Gott eingesetzten und gebilligten Zustande, nämlich im kirchlichen, politischen und ökonomischen beschrieben. Das Buch ist wirklich mit Gründlichkeit, Gelehrsamkeit und systematischem Geiste geschrieben. Es ist auch reich mit Literatur versehen. Griechische und römische Classiker, Kirchenväter, Scholastiker, Katholiken, auch Jesuiten, Reformirte, Synodalbeschlüsse werden fleißig angeführt.

Was dieser Moralist in Ansehung der Wahrhaftigkeit und Lüge, und der Sittlichkeit der Schauspiele lehrte, verdient schon an sich, aber auch deswegen ausgezeichnet zu werden, weil es so ziemlich herrschender Grundsatz unter den Lutheranern wurde, und die entgegengesetzten Behauptungen zu den Ausnahmen gehörten und auch wohl Streitigkeiten erregten.

Die Wahrhaftigkeit erklärt er zwar im Allgemeinen für eine nothwendige Christenpflicht, setzt aber sogleich hinzu, wenn das Wohl des Nächsten nicht verletzt werde, wenn keine Absicht zu betrügen vorhanden sey, wenn falsche Worte nicht bloß aus Eitelkeit, und ohne allen guten und nützlichen Zweck vorgebracht, wenn dabei das Gesetz der Liebe beobachtet und selbst der Nutzen des Nächsten befördert werde, so sey es keine Lüge, sondern Accommodation und Herablassung. Er bemerkt bei der Eintheilung in Schadenlügen, Dienstlügen und Scherzlügen, welche sich schon bei

Lombardus findet [a]), daß eigentlich nur die ersten den Namen der Lügen verdienen, weil nur sie mit Unsittlichkeit verbunden und den Naturgesetzen zuwider seyen. Er rechnet also das Wort Lüge unter diejenigen, welche in verschiedenen Beziehungen auch verschiedene Bedeutungen haben. Er kennt keine innere, von den äußeren Folgen und der Richtung der Absicht unabhängige Unsittlichkeit der Lüge. Er urtheilt, daß die Dienstlügen so wenig verboten seyen, daß vielmehr das Gegentheil derselben ungerecht und lieblos seyn würde [b]). Er beruft sich auf Luther's Zustimmung, welcher wirklich hierin selbst von seinem verehrten Augustinus abwich [c]). Eben so dachten auch Melanchthon [d]) und Chemnitz [e]).

Was die Sittlichkeit der Schauspiele betrifft, so zeigt er zuerst, wie sehr die Kirchenväter sie verabscheut und wie nachdrücklich sie sowohl den Stand des Schauspielers, als auch die Theilnehmung an diesem

a) L. 3. Sent. dist. 28.

b) Theol. mor. ed. 2. p. 239 sq.

c) Man sehe seinen Commentar über Genesis: Werke, Walch's Ausg. Th. I. bei Kap. 12. §. 189 ff. Von der angeführten Eintheilung sagt er doch: "Solchen Unterschied, wiewohl so gar eigentlich und recht nicht ist, will ich behalten, den Vätern zum Reverenz und Gefallen, die ihn gesagt haben." Dadurch scheint er aber nur sagen zu wollen, daß die Dienst- und Scherzlügen eigentlich gar nicht Lügen genannt werden sollten. Er giebt daselbst Dienstlügen für Tugend und Klugheit aus und entschuldigt Abraham's Lüge, und bei Kap. 26. redet er von rechtschaffenen und frommen Lügen, und erklärt sich bestimmt wider den Augustinus.

d) Opp. I. 43.

e) Loci theol. P. II. p. 103 sq.

diesem Vergnügen verdammt haben. Er ist aber der Meinung, daß dieß von ihnen bloß deswegen geschehen sey, weil die Schauspiele damals die schändlichsten Verbrechen der Abgötterei und Unzucht den Augen der Zuschauer darboten; und dieß will er aus den Kirchenvätern selbst beweisen. Er selbst vertheidigt bei jetzt veränderten Umständen und mit gewissen Einschränkungen die Sittlichkeit des Schauspiels. Er findet den Stand des Schauspielers erlaubt, weil dazu natürliche Talente erfordert und zu einem nützlichen und löblichen Zwekke, zur Darstellung menschlicher Sitten, Handlungen, Schicksale, zum lebendigen Ausdrucke der Schönheit der Tugend und der Häßlichkeit des Lasters angewandt werden, also diese Kunst nicht mehr Tadel verdiene, als die Rede- und Dichtkunst. So findet er auch die Schauspiele in Ansehung ihres Inhalts erlaubt und löblich, wenn nur ehrbare, anständige, interessante Gegenstände gewählt werden. In der Darstellung selbst kann er auch nichts tadelnswürdiges finden, und vergleicht auch sie mit der rhetorischen und poetischen Darstellung. Er sucht den Zweck der Schauspiele darin, daß sie Gottes Weltregierung vor Augen stellen, Klugheit lehren, zur Tugend ermuntern und vom Bösen zurückschrecken. Er findet endlich auch das nicht unbedeutend, daß die Schauspieler durch ihre Kunst sich mancherlei Kenntnisse erwerben, ihr Gedächtniß schärfen, ihre Sitten, ihre Sprache, ihren Ausdruck bilden, sich Gewandtheit des Körpers und Dreistigkeit erwerben, und selbst an die Lehren der Sittlichkeit oft erinnert werden f). Ganz anders

f) l. c. p. 244 sqq. Von der zuletzt angeführten Seite hatte

anders dachten über Schauspiele, Tänze und andere ähnliche Vergnügungen die Schüler des strengen Calvinus und des gottseeligen Spener's.

Gleichfalls nach Calixt's Grundsätzen wurde die theologische Moral von einem anderen Helmstädtischen Lehrer, Gebh. Theod. Meier, entworfen [g]) und zum Theil ausgeführt [h]). Noch mehr aber machte sich dieser nicht gemeine Theologe dadurch um diese Wissenschaft verdient, daß er über ihren Inhalt und Umfang, über ihre Quellen, Methode, Anordnung, Gattungen, über ihr Verhältniß zu andern Wissenschaften, ihre Eintheilung und ihren Werth Untersuchungen anstellte, und zuerst eine Propädevtik derselben lieferte, und zugleich damit eine Nachricht von den moralischen Schriftstellern verband [i]). Man lernt hier einen ächt philosophischen Moraltheologen kennen, welcher die Wissenschaft erst einer Kritik unterwirft, ehe er ein Gebäude derselben aufführt. Er findet nothwendig, daß die theologische Moral Ein höchstes Princip habe. Da aber in derselben sowohl rein theologische, als philosophische Sätze vorkom-

hatte schon *Meisner* Philos. sobria P. I. c. 4. s. 2. die Sache betrachtet, und ihm folgte genau der Arminianer Episcopius. Opp. T. I. resp. 64. quaest. 43.

g) Einen solchen Entwurf legt er in der nachher anzuführen Introductio cap. 5. vor.

h) Disputationes theologicae, partem primam et secundam theologiae moralis exhibentes, zusammen herausgegeben Helmst. 1679.

i) Introductio in universum theologiae moralis, cum dogmaticae, tum pragmaticae studium &c. Auct. *G. T. Meiero*. Helmst. 1671.

vorkommen, so steht er eine Zeitlang an, ob wirklich ein solches Princip möglich sey, ob nicht vielmehr ein zweifaches Princip derselben aufgestellt werden müsse. Er bemerkt darauf, daß die philosophischen Sätze, welche in derselben vorkommen, zwar an sich auf einen natürlichen Zweck, zufälligerweise aber hier auf einen übernatürlichen Zweck gehen und als geoffenbarte Lehren vorkommen. Er bezieht die natürlichen Moralgesetze bloß auf ein äußeres ehrbares und ruhiges bürgerliches Leben, die christlichen aber auf ein inneres geistliches und zukünftiges seeliges Leben. Er findet, daß jene den Menschen als Menschen, diese aber bloß den wiedergeborenen Menschen verbinden und daher aus einer Offenbarung hergenommen werden müssen. Er läßt die theologische Moral alle Vorschriften der philosophischen in sich aufnehmen, aber ihnen eine andere Form mittheilen, sie aus dem Glauben ableiten und auf Gott beziehen. Er findet, daß die christliche Offenbarung der oft so trägen menschlichen Vernunft in der Erkenntniß moralischer Dinge zu Hülfe kommt, und den Menschen vieles erklärt und einschärft, was sie zwar an sich auch durch das natürliche Licht hätten erkennen können, was aber die meisten ohne eine höhere Hülfe nicht, oder nicht so gut würden erkannt haben, daß die heiligen Urkunden klar und unzweifelhaft vorschreiben, was die sich selbst überlassenen Menschen nur aus den angeborenen Principien, oder aus Erziehung, oder durch Schlüsse, welches alles aber trüglich oder nicht so offenbar ist, lernen können, daß, da Gott der Urheber auch der natürlichen Gesetze ist, diese am sichersten und vollständigsten aus einer göttlichen Offenbarung erkannt

werden,

…n. Aus Allem diesen schließt er, daß die …ige Schrift das oberste Princip der …logischen Moral sey, oder genauer zu …, daß sie ein Buch sey, welches eben so viele …lische Principien, als Lehren der Sitt…eit enthalte. Aber auch damit sind seiner …ung nach noch nicht alle Schwierigkeiten ge…, und zwar deswegen, weil die moralischen …, welche in der heiligen Schrift vorkommen, …lüsse aus Principien, nicht aber selbst Prin…en zu seyn scheinen. Alle nämlich fließen aus … Princip ab: Was die Schrift sagt, das … Gott; einige von ihnen werden aus eigenen …cipien abgeleitet; und wenn auch die Schrift … Lehren gar nicht bewiese, so würden sie aus … Vernunft bewiesen werden können. Diese …ierigkeiten glaubt dieser Moraltheologe weg…en zu können. Er bemerkt also, einer und …bige Satz könne zugleich ein Principium und … Conclusion seyn, es sey hier nur von geof…arten moralischen Sätzen und zwar von dem …en derselben die Rede, die heilige Schrift …he gar nichts zu demonstriren; wenn sie es …, so geschehe es bloß zum Ueberflusse, um … Lehren mehr Licht zu geben, nicht aber um … Wahrheit erst darzuthun; was die Schrift …, sey schon deswegen wahr und gewiß [k]). …ndet es übrigens gar nicht unrecht, daß in … Moraltheologie auch von den Lehren der Mo…ilosophen Gebrauch gemacht werde. Obgleich …ophische Principien seiner Meinung nach der …altheologie an sich fremd sind, so gehören sie doch

…l. c. cap. 3. §. 1–8.

doch auch zur Frage, von welcher die Rede ist [l]), und kommen, wo sie mit der christlichen Moral zusammenstimmen, von Gott, welcher aller Wahrheit Urheber ist, sie können unsere moralische Einsicht erweitern, wenn auch nicht fester machen, sie sind für gewisse Menschen wirksamer, und können zur Erläuterung und Entwickelung der Schriftlehren dienen [m]).

Meier nimmt keinen Anstand, auch von dem Ansehen, welches Canones, kirchliche Agenden und Schriften weiser Männer in der theologischen Moral haben [n]), zu handeln. Er schreibt ihnen bloß menschliches Ansehen zu, und läßt die Grade desselben von der Einsicht, der Weisheit und Frömmigkeit ihrer Urheber abhängen. Um einen klugen Moralisten zu bilden, findet er diese Kenntniß der Traditionen unentbehrlich. Den allgemeinen, von der ganzen Kirche gebilligten Canonibus schreibt er ein größeres Ansehen zu, als denjenigen, welche bloß für einzelne Diöcesen und Provinzen bestimmt waren. Eben so zieht er die älteren Canones den jüngeren vor. Darauf folgt das Ansehen der kirchlichen Agenden und zuletzt der Schriften kluger Männer [o]). Daß auch diesen

l) l. c. §. 9. Principium respectu Theologiae mor. *alienum*, ratione tamen quaestionis *domesticum*.

m) l. c. §. 9. 10.

n) Er unterscheidet sehr gut das Ansehen derselben in moralischen Handlungen von ihrem Ansehen in der theologischen Moral: Ubi observari volumus, nobis non tam de *actionum*, quam de *doctrinae de actionibus* principio cognoscendi quaestionem esse cap. 4. §. 3.

o) l. c. §. 7. Post particularis Concilii sanctitatem demum

sen letzten Ansehen gebühre, beweist er aus dem Aristoteles. Dieser lehrt nämlich, daß man in praktischen Dingen oft den Aussprüchen alter, erfahrener und weiser Männer ohne Demonstration eben so viel zutrauen dürfe, als den Demonstrationen selbst, indem sie durch Uebung sich einen gewissen praktischen Blick verschafft haben [p]). Uebrigens erklärt sich Meier hier wider den von den Jesuiten aufgestellten Grundsatz, daß man in der Moral der Tradition der neueren Lehrer folgen müsse. Man kann darin einen Schüler des Calixtus nicht verkennen, daß er der Tradition, auch in der Moral, nicht alles Ansehen abspricht. In der historischen Nachricht von den moralischen Lehrern und Schriftstellern [q]) führt er auch die Canones der Kirchenversammlungen, jedoch mit Auswahl an, weil die Kenntniß derselben dem Moraltheologen nothwendig, und weil ihr Gegenstand praktisch sey. Immer verdient dieser denkende Moraltheologe eine rühmliche Auszeichnung. Er unternahm etwas, was vor ihm noch keiner unternommen hatte, und sah diese Wissenschaft mit einem erweiterten, über das Gemeine erhobenen Blicke an, wie er auch bei andern theologischen Wissen-

mum sunt agendae ecclesiasticae, quibus merito jure placita Prudentum subjunguntur. Nec facile Concilii vere talis auctoritatem postponeremus vel quingentorum Prudentum sententiis, quum trecenti octo et decem in unum congregati plus videre valeant, quam plures doctores seorsim congregati. Nonne ita est? in Senatu id saepe dicimus, quod domi meditantibus nobis nunquam incidet.

p) Ethic. Nicom. VI, 11.

q) l. c. cap. 8-18.

Wissenschaften zu thun pflegte [r]). Seinen Aristoteles verstand er recht gut und wußte ihn oft unerwartet glücklich anzuwenden.

Noch enger an Calixtus hielt sich Heinr. Rixner, welcher gleichfalls eine Zeitlang zu Helmstädt lehrte [s]). Zugleich benutzte er offenbar Dürr's System, faßte sich aber weit kürzer, und gieng nicht so sehr ins Detail, als er. Auch der Kirchenväter und Scholastiker, selbst der Jesuiten, moralische Schriften führt er fleißig an. Mit den Schriften des Grotius ist er gleichfalls bekannt, dieß hat aber noch keinen Einfluß auf seine Moral, in welcher er eine Lehrart beobachtet, welche eher Aristotelisch-scholastisch genannt werden könnte. Er schreibt selbst häufig in syllogistischer Form. Durch einige einzelne Züge mag dieser Moraltheologe noch etwas näher charakterisirt werden.

Er suchte bestimmter, als vorher, den Unterschied und das Verhältniß zwischen dogmatischer und moralischer Theologie festzusetzen. Jene erklärt und bestätigt die Lehren vom Glauben und den Sacramenten, diese die Form und die Regeln eines

r) Eine kurze Lebensbeschreibung von ihm findet man vor seiner Historia religionum Helmst. 1697., welche sich gleichfalls auszeichnete, indem er hier die Geschichte der christlichen Religion in Verbindung mit der Geschichte anderer Religionen erzählte.

s) Instructionum theologiae moralis libri duo, cum dissertatione de rationis in voluntatem et appetitum sensitivum imperio et oratione de intestinis ecclesiae christianae dissidiis. Francof. ad Moen. 1690.

eines frommen Lebens aus der heiligen Schrift. Jene betrachtet den durch die Sünde verderbten und noch erst zu rechtfertigenden und wiederzugebährenden Menschen, und bleibt dabei stehen, ihn von den Mitteln zu diesem Zwecke zu unterrichten; diese aber zieht den gerechtfertigten und wiedergebohrenen Menschen in Betracht, und beschreibt, was er zu thun habe. Uebrigens sind beide nur Theile Einer Wissenschaft, der Theologie, ihre Zwecke, Glauben und Tugend, sind auch aufs innigste mit einander vereinigt t).

Rixner behauptet, die theologische Moral müsse nach der analytischen Methode abgehandelt werden. Darunter verstand er mit den Scholastikern diejenige, nach welcher man im Systeme von Endzwecke anfängt, dann zum Subjecte fortgeht, und mit den Mitteln endigt, welche das Subject zum Zwecke führen. Dieser Methode war schon Calixtus in der Moral gefolgt. Rixner fragt: Ob diese Methode nicht vielmehr synthetisch sey, da man doch von dem Endzwecke, welcher in Ansehung der Absicht ein Princip ist, die Mittel ableitet, welche zu demselbigen führen, und man ohne den Endzweck an die Mittel gar nicht denken würde? Darauf antwortet er, die synthetische Methode bestehe nicht bloß darin, daß man etwas aus gewissen Principien ableite, sondern daß man von einfacheren und componirenden Principien zu solchen fortschreite, welche aus ihnen bestehen und zusammengesetzt sind; die Mittel aber, ob sie gleich von dem Zwecke als einen gewissen Erkenntnißgrunde abhängen, bestehen doch nicht

t) l. c. p. 8-18.

nicht aus dem Zwecke und seyen nicht aus demselben zusammengesetzt; demnach sey diese Methode nicht synthetisch, sondern analytisch [u]). Schon die Scholastiker behaupteten gewöhnlich, jene Methode gehöre für die theoretischen, diese aber für die praktischen Disciplinen. Jene wandten sie also namentlich in der Glaubenslehre an, und beschrieben sie insofern so, daß man von Gott, dem Principium aller Dinge, anfange, dann zu den Mitteln der Seeligkeit und zuletzt zu dem Endzwecke des Menschen fortgehe. In diesen Bestimmungen lag viel Verwirrung und Mißverstand [v]). Schon Meier hatte in seiner Einleitung behauptet, es sey kein reeller Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Methode, alle Wissenschaften müssen natürlich von dem Bekannteren zu dem weniger Bekannten, also von den Principien zu dem Subjecte und dem, was ihnen gemäß von ihm gelte, fortschreiten, und dieß geschehe bei beiden Methoden [w]). Vielleicht hat Rixner auf diese Behauptung Rücksicht genommen, wenn er doch an der synthetischen Methode noch etwas Eigenthümliches ausfindet. Ueberhaupt scheint er Meier'n öfters vor Augen gehabt zu haben, ohne daß er ihn jemals nennt. Wenn auch Beide die Sache, welche hier in Frage kam, nicht ergründet haben, so war es doch immer in der Wissenschaft selbst ein Schritt weiter, daß man über die Methode in derselben stritt.

Daß

u) l. c. p. 21 sq.

v) Vergl. meine Ideen zur Kritik des Systems der christl. Religion. Gött. 1791. §. 156 f.

w) Introd. c. 5. §. 2–4.

Daß das Naturgesetz an sich unabänderlich, und keiner Verbesserung oder Dispensation fähig sey, und daß auch nicht einmal Gott etwas darin abändern könne, behauptet Rixner mit andern Moralisten, um aber die Schriftstellen rechtfertigen zu können, nach welchen Gott selbst Uebertretungen des Naturgesetzes anordnet oder dazu antreibt, so setzt er die Bestimmung hinzu, daß in gewissen Fällen nicht das Naturgesetz selbst, sondern nur ein gewisses Object desselben abgeändert werde, daß jenes nur so lange, als Objecte und Umstände dieselbigen bleiben, anwendbar bleibe; bei veränderten Umständen aber eine Uebertretung desselben nicht mit dem Gesetze selbst streite. Demnach war es kein Diebstahl, wenn die Israeliten auf Gottes Befehl den Egyptiern ihre Gefäße mitnahmen, es wäre kein Mord gewesen, wenn Abraham aus Gehorsam gegen Gott seinen Sohn geschlachtet hätte x). Rixner beruft sich wegen dieser Grundsätze auf die Beistimmung des Grotius, des Calixtus und Jesuitischer Moralisten, ohne das Täuschende und die Folgen derselben einzusehen.

Schon seit dem Jahre 1623. hatte ein Mann, welcher in den Wissenschaften fast alles konnte, was er wollte, und in welchem die mannichfaltigsten Talente und gelehrten Kenntnisse sich vereinigten, sich auch um die Rechtsphilosophie ein grosses und neues Verdienst erworben. Er schrieb über die Rechte der Völker in Kriegs- und Friedenszeiten, und wurde dadurch zu manchen nach höheren und allgemeineren Erläuterungen

x) l. c. p. 300 sqq.

gen der praktischen Philosophie geleitet, um so mehr, da noch keine bestimmte Grenzlinie zwischen Rechtslehre und Moral gezogen war. Er erhob sich von der positiven Rechtsgelehrsamkeit zu einer allgemeineren Rechtslehre, wiewohl er allerdings noch vieles von der ersten in die letzte verpflanzte. Er verließ die Weise der Scholastiker und leitete die Rechte der Menschen und der Völker theils aus gewissen allgemeinen Grundsätzen von Recht, Billigkeit, Gesellschaftlichkeit und Glückseeligkeit, theils aus der Uebereinstimmung der Völker und den Aussprüchen weiser Männer ab, worüber er einen großen Reichthum von Gelehrsamkeit verschwendete. Diese Sammlung von Beispielen und Zeugnissen war die Hauptsache in seinem Werke, die allgemeinen Vernunftgrundsätze schwammen darauf gleichsam wie auf einem Strome und griffen durch das Ganze nicht durch. Es war also im Grunde eine empirische, oder auf Erfahrungen und Traditionen ruhende praktische Philosophie, welcher durch dieses Werk am meisten Vorschub geschah. Eine andere merkwürdige Seite aber war der Geschmack und der gesunde praktische Verstand, welcher sich in demselben offenbarte. Man sah hier die Schätze des classischen Alterthums aufgeschlossen, man hörte einen Mann reden, der sich nicht nur in dieser Schule gebildet hatte, sondern selbst ein Classiker zu heißen verdiente. Man sah alle Nationen vor seinem Blicke vorbeigehen, und die Rechte und Pflichten als eine große, allgemeine Angelegenheit aller Völker behandelt werden. Das Volk Gottes übrigens und die heiligen Urkunden der Juden und Christen, und die Beispiele der letzten im Alterthum und

die Aussprüche der Kirchenväter, wurden mit besonderer Achtung und Auszeichnung behandelt. Die christlichen Moraltheologen konnten aus diesem Werke Vieles hernehmen, lasen es auch bald mit Fleiß und Eifer, und führten es in ihren Schriften an; deswegen aber verließen sie ihre scholastische Methode nicht, und lernten auch keinen edleren Geschmack von diesem großen Niederländer, Hugo Grotius. Seit dem Jahre 1660. betrat ein Deutscher, Samuel Pufendorf, dieselbige Bahn. In diesem Jahre gab er Elemente der allgemeinen Rechtslehre, im Jahr 1672. ein großes Werk über das Recht der Natur und der Völker, und bald nachher 1673. unter dem Titel: Von der Pflicht des Menschen und des Bürgers, einen Auszug aus demselbigen heraus. Er führte hier ein System einer Wissenschaft aus, in welchem zugleich Rechts- und Sittenlehre enthalten war, und legte auch beiden ein gemeinschaftliches Princip zum Grunde. Er sah in dem Menschen ein Wesen, in welchem der Trieb der Selbstliebe und Selbsterhaltung der stärkste sey, welches aber zur Befriedigung desselben der Hülfe anderer Menschen nothwendig bedürfe, und auch gesellige Fähigkeiten und Triebe, freilich neben feindseeligen Neigungen, in sich finde. Daraus schloß er, daß der Mensch nur durch Geselligkeit zu der Glückseeligkeit gelangen könne, zu welcher er bestimmt sey, und stellte als oberstes Princip der praktischen Philosophie das auf, daß jeder Mensch nach Kräften dahin arbeiten solle, das Beste der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen zu befördern und zu erhalten, welches Gesetz jedoch nur unter

der

der Voraussetzung eines höchsten göttlichen Gesetzgebers Kraft erhalte. Ausdrücklich bemerkte er aber, daß Vernunft und Offenbarung wesentlich verschiedene Erkenntnißquellen der Moral seyen, und daß er nur aus der ersten schöpfen wolle [y]). Man konnte aus seiner eigenen Deduction sehen, daß das, was er als höchstes praktisches Princip aufstellte, es nicht sey, indem er es selbst nicht undeutlich anderen Principien subordinirte. Schon das Princip an sich aber war von der Art, daß weder die Moral, noch die Rechtslehre, noch auch beide daraus vollständig abgeleitet werden konnten, und daß es doch zur Vermischung dieser beiden Wissenschaften führte.

Der erste evangelische Theologe, welcher auf die von Grotius und Pufendorf eröffneten Aussichten Rücksicht nahm, war Just Christoph Schomer zu Rostock. Er hatte frühzeitig neben der Theologie auch das Recht studirt, weil er dieß für das Studium der Moral nothwendig hielt, auch bald Privatvorlesungen über den Grotius gehalten und sich mit Pufendorf's Schriften vertraut gemacht hatte. Er besaß nicht nur eine mannichfaltige Gelehrsamkeit in mehreren Wissenschaften, sondern hatte sich auch auf seinen Reisen viele Kenntnisse anderer Art erworben [z]). Kein Wunder also, daß er zu neuern und freiern Ansichten der theologischen Moral gelangte. Er gab zuerst nur

y) Vergl. m. Grundriß der Geschichte der philosophischen, ebräischen und christl. Moral. Hannov. 1806. S. 67–69.

z) Man sehe die Praefat. nova und Fecht's Programma funebre vor der nachher anzuführenden Schrift.

nur nach und nach einige Dissertationen über die Natur der Moraltheologie, über die christliche Heiligkeit und Vollkommenheit, über Verstand und Gewissen, über Willen und Affecten, und über allgemeine Gerechtigkeit heraus. Diese sammelte er nachher und machte sie als Probe der Maraltheologie 1690. bekannt [a]). Er wollte darin die Principien der theologischen Moral so entwickeln, daß klar würde, wie sie vor allem Unterrichte in der Natur der Dinge und in dem Gemüthe des Menschen gepflanzt seyen, und nach einem ewigen und unabänderlichen Gesetze die Pflichten der Menschen bestimmen. Er wurde zu diesen Abhandlungen durch die Streitigkeiten veranlaßt, welche in seinem Zeitalter über die Quelle und das höchste Princip des natürlichen Rechts geführt wurden, und welche die Wirkung hatten, daß Einige ganz daran verzweifelten, die Pflichten der Menschen auf gewisse allgemeine Gesetze zurückzuführen, aus welchen die Moral abgeleitet werden könne. Er wollte auch wider Atheisten und Skeptiker, welche glauben, es sey nichts von Natur recht oder unrecht, sondern es seyen nur um der Sicherheit und des Nutzens willen, oder durch den Einfluß der Erziehung, gewisse Lebensregeln eingeführt worden, das Argument retten, welches aus dem uns angeborenen Gesetze für das Daseyn eines höchsten Wesens hergenommen wird. Er wollte zugleich dem Criterium einer göttlichen Offenbarung, welches aus der inneren Heilig-

a) Specimen theologiae moralis, quo vero et naturalia omnis juris et honestatis principia breviter eruuntur, quinque disputationibus in universitate Rostochiensi propositum. 1690.

Heiligkeit des Christenthums hergenommen wird, dadurch ein neues Gewicht geben, daß er den natürlichen und ewigen Maaßstab zur Beurtheilung aller moralischen Heiligkeit festsetzte. Er trug seine Grundsätze einfach, ohne gelehrten Prunk, ohne Anführung und Widerlegung vieler Meinungen vor, damit sie allein die Kraft der gemeinen Vernunft und Empfindung empfehlen möchte. Er verband übrigens mit denselben überall die Aussprüche der heiligen Schrift, und suchte ihre Uebeinstimmung mit der Vernunft zu zeigen. Er hält es für desto nothwendiger, nicht von peripatetischen, sondern von gemeinschaftlichen Principien der Natur auszugehen, da jetzt Aristoteles von vielen verachtet werde [b]). Dieses Buch schickte er an Pufendorf, ob er gleich, wie schon aus dem Angeführten erhellt, in wesentlichen Punkten von ihm abwich. Dieser Weltweise antwortete so, daß er sich weiter in keine Kritik des Buchs einließ, sondern Veranlassung nahm, Schomer'n seine eigene Idee einer theologischen Moral, wie er sie einst zu schreiben Willens gewesen, zur Beurtheilung vorzulegen, woraus dann freilich geschlossen werden kann, daß er diese philosophische Bearbeibeitung der christlichen Moral nicht billigte, sondern dieser ihr eigenes Gebiet und Princip zugeeignet wissen wollte. Die ganze Moral theilte er in drei Theile ein: Pflicht des Menschen, des Bürgers und des Christen. Nur den letzten Theil nannte er theologische Moral. In dem allgemeinen Theile derselben wollte er die Frage untersuchen: Ob durch die Pflichren des Chri-

b) l. c. Praefat.

Christen die des Bürgers abgeändert werden, ob die Kirche die Natur des Staats ändere? Diese Frage hatte er wirklich nachher in einem besondern Buche: vom Verhältnisse der christlichen Religion zum bürgerlichen Leben zu erklären gesucht. Darauf wollte er von dem Unterschiede zwischen den guten Werken der Christen und der Heiden und Ungläubigen handeln, und dabei sollten folgende Materien und Fragen vorkommen: von der Strenge des göttlichen Gesetzes, von der gesetzlichen und evangelischen Vollkommenheit, von dem Werthe, welchen die Handlungen der Glaubigen dadurch erhalten, daß sie Christi Glieder sind, von der Gnade, Wiedergeburt, Erneuerung, dem alten und neuen, dem äußeren und inneren Menschen, dem Geist und Fleische und ihrem Kampfe, und was sonst noch den Heiden Unbekanntes über die Handlungen der Christen bemerkt werden kann; auch von dem Verderbniß der theologischen Moral unter den Römischkatholischen, von ihrer Casuistik, von dem Probabilismus der Jesuiten, von ihren Streitigkeiten mit den Jansenisten, von dem Verhältniß der Lehre der Reformirten von der Gnade und Prädestination zur Moral, von den gefährlichen Folgen des Enthusiasmus und Fanatismus für die christliche Religion und die bürgerliche Gesellschaft würde Pufendorf noch in dem allgemeinen Theile gehandelt haben. In dem speciellen Theile der theologischen Moral aber würde er nicht nur die einzelnen Tugenden der Christen erklärt, sondern auch gezeigt haben, wie die Ausübung dieser Tugenden das gesellschaftliche Leben zum höchsten und vollkommensten Grade erhebe, und die Menschen das glücklichste Leben auf Erden führen würden,

wenn

wenn sie die Gebote Jesu genau beobachten wollten, wie Zwietracht und Krieg und damit unendlich viel Elend verschwinden, und ewiger Friede sammt allen seinen glückseeligen Folgen herrschen würde. Daraus würde er zuletzt noch die Vortrefflichkeit der christlichen Moral und die Vorzüge derselben vor der Sittenlehre aller Philosophen dargethan haben [c]). Die theologische Moral des Weltweisen Pufendorf würde daher, wenn er sie ausgearbeitet hätte, unstreitig theologischer geworden seyn, als die des Theologen Schomer. Drei neue Dissertationen, und zwar von der natürlichen Verpflichtung gegen Gott, von der Verpflichtung des Glaubens und der Hoffnung und von der Liebe Gottes, wurden darauf wieder besonders von Schomer'n herausgegeben. Aus diesen acht Dissertationen, einer noch ungedruckten neunten: von dem Lobe und Bekenntniß Gottes, und aus seinem hinterlassenen Collegienhefte hat man nach seinem Tode seine theologische Moral herausgegeben [d]), welche nun auch die Lehre von den vornehmsten einzelnen Pflichten in sich begreift. Was Schomer noch selbst für den Druck ausgearbeitet hat, ist weit besser, als das, was man bloß aus seinen Handschriften hinzugesetzt hat, und wenn er selbst ein ganzes System herausgegeben hätte, so würde es eine ganz andere Gestalt erhalten haben. Man hat darüber gestritten, warum er die Probe, welche er 1690. herausgab, nicht fortsetzte und vollendete?

c) Pufendorf's Brief ist abgedruckt vor Schomer's Moraltheologie in der sogleich anzuführenden Ausgabe.

d) *J. C. Schomeri* Theologia moralis sibi constans — — Rostoch. et Lipſ. 1711.

endete? Einige sagten, er habe seine Grundsätze abgeändert, und habe die christliche Moral nach dem ihm von Pufendorf vorgelegten Plane ausarbeiten, sie bloß aus der heiligen Schrift und aus dem Grundsatze der Liebe Gottes ableiten, den Christen vom Menschen unterscheiden und nur die Christenpflichten darin abhandeln wollen; diese Schrift hätte alsdann ein Ganzes mit der Pufendorfischen über die Pflichten des Menschen und des Bürgers ausmachen sollen [e]). Ganz anders berichtet der Herausgeber von Schomer's theologischer Moral. Nur durch den Tod soll er an der Vollendung seines Werks gehindert worden und seinen Grundsätzen beständig treu geblieben seyn; Pufendorf aber soll in der Folge selbst zu verstehen gegeben haben, ob er es gleich öffentlich zu erklären nicht für räthlich hielt, daß er Schomer's Grundsätze für sicherer und befriedigender, als seine eigenen, halte [f]).

Schomer wich also in wesentlichen Puncten von Pufendorf ab. Die vornehmste Abweichung betraf das oberste praktische Princip. Er behauptete, daß das Princip der Geselligkeit eigennützig, nicht rechtlich und sittlich sey, und daß also kein Recht der Natur daraus abgeleitet werden könne. Er leugnete nicht, daß der Grundsatz des Eigennutzes oft mit glücklichem Erfolge gebraucht werden könne, um böse Menschen zu ihrer Pflicht anzuhalten; aber er bestand darauf, daß das, was der wechselseitige gesellschaftliche Beistand mit sich bringt,

e) *J. F. Mayeri* Bibliotheca scriptor. theol. mor. Luther. p. 26.

f) Praef. nova p. 22 sqq.

bringt, und was das Recht der Natur verlangt, nicht Eines und dasselbige sey. Er behauptete, daß in das menschliche Gemüth selbst gewisse Regeln eingegraben seyen, welche selbst der ungebildete Mensch und der Atheist anerkennen, sobald sie nach Vernunftmäßigkeit in den Handlungen fragen, wenn sie sie auch nicht bestimmt ausdrücken können. Er fand, daß selbst die Vorschrift, das allgemeine Beste der Gesellschaft und sein eigenes Wohl zu befördern, ohne Haltung sey, wenn man nicht die erste Regel der Sittlichkeit, daß nämlich der Wille verbunden sey, dem Verstande zu folgen, voranstelle. Er fand es natürlich und nothwendig, daß die Geselligkeit der allgemeinen Regel des Rechts und der moralischen Heiligkeit untergeordnet werde. Daß er am meisten in diesen Puncten von Pufendorf abwich, dieß läßt sich aus dem Ganzen seiner theologischen Moral abnehmen, wiewohl er diesen Weltweisen niemals ausdrücklich nennt. Wenn er aber auch in der Hauptsache von ihm abwich, so nahm er doch auf seine Philosopheme Rücksicht, zog auch hie und da Nutzen aus ihnen, und ließ sich durch dieselben veranlassen, Untersuchungen in der theologischen Moral anzustellen, welche er sonst wohl nicht angestellt haben würde [g]).

In der Hauptsache hielt er sich mehr an die Grundsätze, welche seit Calixtus unter den theologischen

g) Von Grotius berühmtem Werke urtheilt er cap. I. §. 19., es sey großentheils aus den römischkatholischen Moraltheologen hergenommen, deren Untersuchungen er mit vielen Beispielen aus der Geschichte erläutert habe, und das meiste darin gehöre auch zur Moraltheologie.

lischen Moralisten in der evangelischen Kirche
rschend geworden waren. Allein auch hierin
fuhr er frei und selbstdenkend. Was Andere aus
n Aristoteles in die christliche Moral überge-
gen hatten, das erzeugte er mehr aus sich selbst.
ine Moral ist mehr der gerade und offene Aus-
ick der inneren Stimme der Vernunft und des
wissens. Mit der Lehre von den moralischen
setzen fängt er an, und stellt die ganze Moral
eine von Gott in die Seelen der Menschen ein-
rückte göttliche Gesetzgebung dar. Weit mehr
seine Vorgänger setzt er die schöne Harmonie
schen dem natürlichen und geoffenbarten Gesetze
Licht. Weit weniger als sie redet er von über-
ürlichen Zwecken, Kräften und Mitteln. Weit
nger als sie, ist er auch bestimmter und mora-
her. Dieses allgemeine Urtheil wird durch das,
s folgt, bestätigt und erwiesen werden.

Unter allen theologischen Wissenschaften ist
h seinem Urtheile die Moral diejenige, welche
meisten vermischter Natur ist, d. i. sowohl aus
Lichte der Natur als der Offenbarung ge-
pft werden muß. Nirgends sind deutlichere
uren des göttlichen Ebenbildes in uns übrig,
in der Erkenntniß unserer Pflichten. Des na-
ichen Gesetzes Gefühl ist so tief in den Men-
n gewurzelt, daß aus ihm, als etwas Bekann-
m, die Erkenntniß des göttlichen Gesetzgebers,
etwas Dunkleres, gewöhnlich entwickelt, und
von den Heiden der Unterschied zwischen dem
ten und Bösen eher, als die Existenz Gottes
nnt wird. Auch die heilige Schrift schreibt
m gemeinschaftlichen Gefühle der Menschen so
viel

viel zu, daß sie oft die Tugenden nicht sowohl lehrt, als vielmehr die bereits bekannten Tugenden rühmt und empfiehlt. Ja die Schrift setzt überall bei ihren moralischen Belehrungen in dem Menschen gewisse moralische Begriffe voraus, welche sie übrigens leitet, entwickelt, vor Abwegen bewahrt und durch eine göttliche Gewißheit bestätigt [h]).

Unter dem natürlichen Gesetze versteht Schomer nichts weniger, als die Moral einer gewissen Schule, etwa der Aristotelischen, sondern dasjenige, dessen sich alle Menschen mehr oder minder deutlich bewußt sind. Bei den Gesetzen des Neuen Testaments bemerkt er, daß sie nicht neu, sondern nur Wiederhohlungen, Erklärungen und Anwendungen Mosaischer Gesetze, und daß einige absolut, andere aber bloß relativ seyen [i]).

Er findet für nöthig, ein Ideal der christlichen Vollkommenheit in der Moral zu entwerfen, welches die Menschen anschauen und stets vor Augen haben sollen, und welches auch der Moralist nie aus den Augen verlieren darf. Er hält keine wahre Tugend für möglich, wenn der Mensch jene Vollkommenheit, welcher er sich nähern soll, nicht kennt. Er setzt diese Vollkommenheit bei dem Menschen in Harmonie aller Kräfte und Anlagen des Menschen, in Uebereinstimmung unserer Handlungen mit dem Willen Gottes, in möglichster Anstrengung aller unserer Kräfte zu diesem Zwecke und in einer niemals aufhörenden und rastlosen Thätigkeit. Dieß nennt er Vollkommenheit

h) Theol. mor. cap. I. §. 11 sq.

i) l. c. §. 14. 15.

heit des Subjectiven, Objectiven, der Grade der Intension und Extension [k]).

Er unterscheidet das Angenehme von dem Guten, ob er gleich zugiebt, daß das erste von dem letzten nicht immer getrennt sey, und daß die Tugend bei dem rechtschaffenen Manne ein Gegenstand des höchsten und reinsten Vergnügens sey. Für das höchste subjective Gut erklärt er sittliche Heiligkeit und für das höchste objective Gott. Zu denjenigen, welche die Tugend nur deswegen empfehlen, weil sie Vergnügen und Vortheile gewähre, rechnet er auch die, welche das Naturrecht aus des gesellschaftlichen Lebens Bequemlichkeit ableiten [l]).

Was von der sittlichen Vollkommenheit abweicht, erklärt er für Sünde. Er kennt keinen Mittelzustand zwischen ihr und der Tugend; jeder Mensch ist ihm nur entweder vollkommen heilig oder ein Sünder. So lehrt seinem Dafürhalten nach auch die Schrift. Wer ein Gesetz übertritt, verletzt alle Gesetze, jeder Flecken entstellt das Ganze. In der Abstraction mag man wohl einen solchen Zustand unterscheiden, in der Wirklichkeit ist er nicht vorhanden. Es giebt auch keine Grade in dieser Heiligkeit, ausgenommen zufällige, sofern sie nämlich in dem Menschen mehr oder weniger fest gewurzelt ist, oder der Eine von Gott zur Ausübung und Erkenntniß mehrerer und größerer Dinge, als der Andere, fähig gemacht ist, oder des Menschen Gehorsam sich an mehreren oder wenigeren Geboten beweist. Im ersten Falle wird die Heilig-

k) l. c. cap. 2. §. 1-6.

l) cap. 2. §. 7.

Heiligkeit nicht größer, sondern gewisser, in den beiden andern wird nicht sowohl die Heiligkeit selbst, als die Ausübung derselben größer oder kleiner m).

Der Verstand war nach seiner Einsicht das oberste Princip des Handelns in der menschlichen Natur, welchem sich alle seine übrigen Kräfte unterwerfen müssen, weil jede moralische Handlung nach dem göttlichen Gesetze beurtheilt werden und aus der Kenntniß desselbigen fließen müsse. Er drückte daher den höchsten wissenschaftlichen Grundsatz der Moral so aus: der Wille muß immer dem Verstande folgen, und diesem ließ er den Grundsatz als zweiten folgen: Der Verstand muß in Dingen, welche zur Leitung unserer Handlungen gehören, richtig und gewiß seyn. Mit dem Verstande aber meinte er das, was wir Vernunft nennen, wie er dann öfters die Wörter intellectus und ratio verwechselt n).

Die moralische Freiheit erklärte er als eine Kraft des Gemüths, sich selbst hier und jetzt zum Handeln zu bestimmen, unabhängig von jedem fremden Principe, mag es nun in oder außer dem Subjecte liegen o).

Gegen leblose Gegenstände erkannte er keine Verpflichtung an, weil sie selbst keine Vorstellung von einer solchen haben, alle sogenannnte Pflichten gegen sie erklärte er für Pflichten gegen diejenigen,

m) l. c. §. 9. 10.

n) cap. 3. §. 1. 9. 12 sqq.

o) cap. 4. §. 3.

gen, welche über diese Dinge etwas zu gebieten haben, oder welchen das, was ihnen begegnet, auf irgend eine Weise angeht. Dahin rechnete er die Pflichten derjenigen, welche glebae adscripti sind, die Pflichten der Erben und Verwandten, welche die Ehre eines Verstorbenen noch im Grabe unverletzt zu erhalten verbunden sind. Eben so leugnete er zwar, daß leblose Dinge uns verpflichtet seyn können, behauptete aber, daß diejenigen, welche sie besitzen oder auf ihren Besitz Anspruch machen, verbunden seyn können, sie uns ganz oder zum Theil abzutreten, und daß man insofern von rebus obligatis reden könne [p]). Was aber die Thiere betrifft, so war er der Meinung, daß, weil sie Empfindungen, Neigungen, Affecten, selbst Vorstellungen, Geschicklichkeiten, Sprache rc. haben, wie wir, eine gewisse, wiewohl unvollkommene, Gemeinschaft des Rechts und der Verpflichtung zwischen uns und ihnen statt finde. Er behauptete also, daß Thiere beleidiget werden können, daß der Mensch das Recht, welches er über sie hat, mißbrauchen könne, wenn er sie über Vermögen anstrengt, ihnen unnöthige Qualen verursacht rc. [q]).

Glaube, Hoffnung und Liebe waren schon seit Jahrhunderten wegen der Stelle 1 Kor. 13, 13. als die drei theologischen Tugenden, von welchen in dem Aristotelischen Verzeichnisse der Tugenden nichts vorkomme, von den christlichen Moralisten dargestellt worden. Schomer hatte auch hier seine eigene Ansicht, und fragte,

p) cap. 5. §. 14. p. 160 sq.

q) l. c. p. 161. cap. 18.

fragte, inwiefern sie denn Tugenden, und zwar theologische seyen? Er fand, daß sie auf der Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott, sofern er sich durch Jesum bestimmter, als durch das Licht der Natur, als Vater, Beglücker und Erlöser der Menschen von der Sünde und ihrem Elende geoffenbart habe, beruhen. Die Dankbarkeit erfordert, daß wir Wohlthaten anerkennen, das Beste vom Wohlthäter denken und erwarten, und unsere Pflichten gegen ihn gern und willig ausüben. Das erste ist Glaube, das zweite Hoffnung, das dritte Liebe [r]). Er unterschied den Glauben, insofern er zur Rechtfertigung des Menschen beiträgt, von dem Glauben, sofern er in Gehorsam und Tugend besteht, und also ein Gegenstand der Moral ist. Er betrachtete diesen Glauben als eine Acceptation und Anerkennung der Gnade Gottes, wodurch uns diese Gnade erst eigentlich zu Theil, jedoch nicht erst verdient werde. Er verglich dieß mit einer Schenkung, zu welcher die Acceptation desjenigen erfordert wird, dem sie gegeben wird, und welche erst dadurch vollständig und gültig wird, ohne daß jedoch der Geber durch die Acceptation erst zur Wohlthat bewogen wird. Diese Anerkennung und Acceptation der Gnade Gottes sah er als einen Actus der Ehrerbietung und des dankbaren Gemüths an, welches die göttlichen Wohlthaten kennt und schätzt. Er nannte daher den Glauben selbst ein gutes Werk, welches Gott gefalle und mache, daß ihn sein Geschenk nicht reue [s]).

Auf-

r) cap. 7. §. 1.

s) cap. 7. §. 1 sqq.

Auffallend ist es bei einem so reinen und strengen Moralisten, daß er die Gelübde für zulässig hält. Er betrachtet sie als religiöse Versprechungseide, und setzt ihren Zweck darin, daß durch sie als Hülfsmittel mit größerem Eifer Gottes Ehre gesucht und den göttlichen Gesetzen Gehorsam geleistet werde, setzt übrigens hinzu, daß man in dem Gegenstande des Gelübdes als solchem, und in dem Actus des Gelobens keinen Theil der Gottesverehrung und keinen höheren Grad der Heiligkeit annehmen dürfe [t]). Noch mehr fällt es auf, wenn er in besondern Kapiteln von den Pflichten gegen die Engel und in Ansehung des Teufels handelt [u]).

Was aber die Lehre von der Lüge betrifft, so wich er von dem gewöhnlichen Wege ab, ob er gleich noch nicht ganz strenge entschied. Er verwarf es, daß man geradezu die Scherz- und Dienstlügen für erlaubt erklärte. Er hielt die Scherzlüge nur alsdann für erlaubt, wenn es dem andern bekannt sey, daß man scherze, und wenn dem Scherze ein guter, ehrbarer Sinn zum Grunde liege und etwas Gutes dadurch bezweckt werde; in diesem Falle werden seiner Meinung nach die Worte von ihrer buchstäblichen und eigentlichen Bedeutung durch einen stillschweigenden Vertrag ausgenommen. Von der Dienstlüge urtheilte er, daß sie zwar an sich nicht gut sey, von Gott aber wegen des menschlichen Lebens Beschaffenheit verziehen werde, da wir ohne

t) cap. 10. §. 17-20.

u) cap. 11. 19.

ohne sie zuweilen wichtigere Pflichten nicht erfüllen können [v]).

Andere theologische Moralisten aus der evangelischen Kirche verdienen nicht so viel Aufmerksamkeit, als diejenigen, welche bisher charakterisirt worden sind. Osiander zu Tübingen ist nur deswegen merkwürdig, weil er unter die früheren gehörte, er beschränkte übrigens die christliche Moral sehr, indem er in ihrem allgemeinen Theile fast nur von der christlichen Tugend, den Affecten, der Sünde und dem Gewissen; in ihrem speciellen Theile aber nur von den Pflichten nach der Ordnung des Dekalogus handelte [w]). Olearius zu Leipzig brachte die christliche Moral in Tabellen, und setzte ihr eine Stelle aus Schomer's Schrift voran [x]). Die theologische Moral von Joh. Georg Dorscheus ist ein unvollendetes, mittelmäßiges und gar nicht zum Druck bestimmtes Werk [y]). Auch Bajer zu Jena konnte sein Werk nicht vollenden und nicht mehr selbst herausgeben, unter seiner Hand würde wahrscheinlich ein sehr systematisches und vollständiges Ganzes daraus

v) cap. 16. §. 2.

w) *Joh. Adam Osiandri* theol. mor. Tubing. 1678.

x) Doctrinae theologiae moralis totius, in usum incipientium, certis paediae ac methodi limitibus circumscripta et tabulis LXXII. circumscripta aut *Joh. Oleario.* Lips. 1688. edit 2. correctior et auctior. Accedit *Ejusd.* Introductio in Theologiam casualem Lips. 1694. *Bechmanni* Annotationes in J. Olearii theol. mor. ed. *J. P. Hebenstreit* Jen. 1704.

y) Theol. mor. ed. *J. F. Mayer.* Viteb. 1685.

aus geworden seyn [z]). Joh. Botsak zu Danzig gab ein großes moralisches Wörterbuch heraus, in welchem er heilige Schrift, Kirchenväter, Allegorien zu Rathe zog [a]). Strauch's sehr kurze theologische Moral verdient vorzüglich wegen der Zugabe des Herausgebers genannt zu werden [b]).

Seit dem Jahre 1684. bis an das Ende des 17ten Jahrhunderts und noch bis tief in den Anfang des achtzehnten wurde Christian Thomasius (geb. 1655. † 1728.) als Lehrer und Schriftsteller thätig. Er fiel also in einen Zeitraum, in welchem die evangelischen Theologen die christliche Moral

z) *Joh. Guil. Baieri* Compendium theol. mor. officia hominis christiani tam generalia, quam quoad singulos ordines in ecclesia et republica specialia exhibens et ex genuinis principiis deducens, primum ab ipso authore edi coeptum, nunc post obitum ejus e dictatis MSS. suppletum et multorum votis publicae luci datum. Jen. 1697. Ad *Baieri* Compendium theol. mor. Supplementa — Auct. *Joh. Mich. Langio*. Jen. 1700.

a) Moralia Gedanensia juxta seriem literarum digesta, oraculis et exemplis sacrae scripturae, Patrumque dictis, allegoriis, similibus, historiis sacris pariter et profanis, nec non usibus theologicis instructa. edit. noviss. Frcf. et Lips. 1699.

b) *Aegidii Strauchii* theol. mor. Gryphiswald. 1705. Sie ist von J. F. Mayer herausgegeben und mit einer Bibliotheca Scriptorum theol. mor. et conscientiariae versehen worden. Noch sind im 17ten Jahrhundert geschrieben: *Jo. Pikeri* Aretologia christiana, praeeunte potissimum s. scriptura adornata. Frcf. 1681. mit einer Vorrede von Spener. *J. B. Niemeieri* theol. mor. Helmst. 1696. auch 1704. *G. Grabovii* Ethica christ. in usum renatae ejusdemque studiosae adolescentiae. ed. 2. Berol. 1698.

Moral mit besonderem Eifer bearbeiteten, und zwar immer, nur mehr oder minder, nach Aristotelischen Ideen. Thomasius bemühte sich mit sehr glücklichem Erfolge, das Ansehen des Aristoteles zu stürzen, allen Sectengeist zu zerstören, freies, selbstständiges Forschen zu befördern und eine neue Philosophie aufzustellen, welche nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben und für Menschen von allen Classen und Ständen taugen sollte. Seine Moralphilosophie setzte er selbst in eine unmittelbare Verbindung mit der christlichen Moral, und zwar auf eine Art, welche der letzten nicht anders als zu hoher Ehre gereichen konnte. Von Pufendorf, welchem er Anfangs in der Rechtslehre und Sittenlehre gefolgt war, entfernte er sich nach und nach. Man kann nicht sagen, daß er mit wissenschaftlicher Strenge und Consequenz ein höchstes praktisches Princip aufgestellt und durchgeführt, noch weniger, daß er einen bestimmten Unterschied dieser beiden Wissenschaften eingesehen habe. Uebrigens betrachtete er deutlich die vernünftige Liebe Anderer als die oberste praktische Regel, und Gemüthsruhe und Schmerzlosigkeit als das höchste Gut c). Mit besonderem

c) Um sich mit seiner Moral bekannt zu machen, muß man nicht sowohl seine Institutiones jurisprudentiae divinae, von welchen er nachher in vielen Stücken abwich, als vielmehr folgende Schriften zu Rathe ziehen: Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einem gottseeligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen, oder Einleitung der Sittenlehre. 6te Aufl. Halle 1715. Von der Artzeney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkenntniß Sein selbst oder Ausübung der Sittenlehre. 6te Aufl.

derem Scharfsinne und Fleiße suchte er die Natur, die Gattungen, die Abstammung der Affecten und Leidenschaften zu erforschen. Aber das Ende dieser ganzen philosophischen Sittenlehre war das, daß der Mensch durch sich selbst seine Affecten und Leidenschaften nicht dämpfen, nicht zur vernünftigen Liebe und Gemüthsruhe gelangen könne, daß dieß bloß durch die göttliche Offenbarung und Gnade möglich sey. Thomasius setzte deswegen seine philosophische Moral nicht in Widerspruch mit der christlichen Moral, vielmehr zeigte er, wie beide in Uebereinstimmung stehen, allein er betrachtete die Moral der Vernunft als eine Leiterin zur Moral des Evangeliums, und behauptete, daß nur diese den Menschen zur wahren Tugend und Glückseeligkeit leiten könne [d]). Es ist der Mühe werth, seine Gedanken hierüber noch deutlicher und bestimmter darzustellen, und zwar um so mehr, da er sie selbst unordentlich und verworren, wiewohl allerdings kräftig und original, vorträgt.

Er schreibt dem Menschen nur ein geringes und schwaches natürliches Vermögen zu, seine Affecten zu mäßigen, seine bösen Neigungen niederzuschlagen und sich aus dem Zustande der Unruhe in den der Ruhe zu versetzen. Selbst die besten moralischen Lehren und Grundsätze sind seiner Meinung nach nicht im Stande, den Menschen wahrhaft zu bessern. Schon das ist äußerst schwer, daß der Mensch nur seine moralische Schwäche und Verkehrtheit anerkenne. Der böse Wille regiert und blen-

Aufl. Halle 1715. Diese Bücher sind von 1693 bis 1696. von ihm geschrieben worden.

d) Ausübung der Sittenlehre 15. Hauptst. und Beschluß.

blendet seinen Verstand. Was er liebt, hält er für gut, und, wenn er auch zuweilen nach der Abkühlung seiner Begierden ihre Unwürdigkeit und Schändlichkeit erkennt, so verschwindet diese Erkenntniß bei neuem Reize bald wieder. Die weisesten Regeln zur Selbstkenntniß führen ihn nicht leicht zur Kenntniß seiner herrschenden Leidenschaft. Noch schwerer geht es mit dem Kampfe wider dieselbige. Der Mensch ist zu einer bloßen Scheintugend äußerst geneigt. Will er sich zur vernünftigen Liebe, dem Grunde aller Tugend, erheben, so muß ein guter Wille den bösen bestreiten, und doch hält er den bösen noch für etwas gutes, und der gute Wille wird noch von dem bösen gefesselt gehalten. Höchstens kann der Mensch seine herrschende böse Neigung durch eine andere böse Neigung mildern, und der Widerstand gegen sie macht gewöhnlich nur, daß sie an innerer Kraft gewinnt, und daß der Mensch nachher mit desto mehr Heftigkeit über die Gegenstände derselben herfällt. Selbst die mit Befriedigung der Leidenschaften verbundenen Schmerzen und Kränkungen werden ihr mehr Reiz geben. So unzureichend aber auch die Sittenlehre der Vernunft ist, so muß sie doch der Mensch nicht verachten und aus den Augen setzen: denn es ist doch bei jedem Menschen noch ein Funken der vernünftigen Liebe vorhanden, welcher ihn oft, ja täglich erinnert und wegen seiner Handlungen bestraft. Und obgleich der Mensch nicht vermögend ist, seine herrschende Begierde zu unterdrücken, und selten im Stande ist, starken Reizen Widerstand zu leisten, so kann er doch aus freiem Willen immer mehr Böses thun, die Gelegenheit dazu suchen und der bösen

Neigung immer mehr Kraft geben. Er kann durch sich selbst zwar nicht besser, aber doch schlimmer werden, und daß er das letzte nicht werde, dazu kann ihm die vernünftige moralische Kunst behülflich seyn. Der Mensch handelt nicht aus unwiderruflicher Nothwendigkeit. Sein Thun und Lassen kann ihm zugerechnet werden. Uebrigens kann er doch ganz und gar kein Lob verdienen, wenn er etwas Gutes thut: denn nach seiner Natur thut er nichts Gutes, und, wenn auch, so thut er doch niemals alles, was er thun sollte, und das menschliche Lob verdirbt die Leute nur noch mehr. Die philosophische Sittenlehre zeigt dem Menschen nur, wie er besser werden soll, überzeugt ihn aber, daß er es durch sein natürliches Vermögen nicht werden könne, versetzt ihn dadurch in Betrübniß, und leitet ihn dahin, daß er von einer höheren und heiligeren Wissenschaft Kraft zur Besserung und Trost erwarten müsse. Alle wahre Philosophie ist nur dazu da, um den Menschen zur wahren Theologie zu leiten. Wo die Sittenlehre aufhört, ersetzt die göttliche Weisheit ihren Mangel.

Die Uebereinstimmung und Verbindung seiner Sittenlehre mit der heiligen Schrift suchte Thomasius auf folgende Weise darzuthun. Daß Liebe das höchste Gut sey, lehrt auch die Schrift, sie läßt sogar die Liebe ewig fortdauern, wenn Glaube und Hoffnung aufhören. Daß der Mensch von Natur unvermögend sey, tugendhaft zu werden, lehrt die heilige Schrift eben so oft, als daß er dazu der Gnade bedürfe. Die ganze christliche Sittenlehre ist in der Bergpredigt enthalten.

halten. Diese verheißt dem Menschen Seeligkeit durch die Wege der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung oder Buße, Glauben und Liebe. Gott allein ist nach der Lehre der Schrift Anfänger und Vollender der Seeligkeit des Menschen, und der Mensch kann dazu nichts beitragen, als daß er nicht widersteht. Gott schenkt dem Menschen Glauben, Liebe, Hoffnung und Weisheit, welche zusammengenommen den Menschen seelig machen und unzertrennlich sind.

Man sieht, daß Thomasius nicht sehr weit von der Augustinisch-lutherischen Lehre entfernt war, und daß er durch seine Philosophie ohngefähr eben dahin wollte geleitet worden seyn, wohin diese durch die Schrift geleitet worden waren. Dazu trug gewiß auch sein Haß gegen den Aristoteles bei, denn seiner Philosophie schrieb er es zu, daß auf den protestantischen Universitäten solche moralische Grundsätze vorgetragen werden, wodurch ein feines Pabstthum von der Zulänglichkeit der natürlichen Kräfte zu einem tugendhaften Leben zu gelangen, befördert werde [e]). Zugleich bemerkt man schon in dieser Schrift einen Hang zur Mystik, in welche er nachher noch tiefer versank, und zwar war es eine ziemlich rohe Mystik.

Er klagt hie und da, namentlich in seiner seit 1688. herausgegebenen Monatsschrift, darüber, daß das Studium der Moraltheologie auf den protestantischen Universitäten so sehr vernachlässiget werde, und daß mancher theologische Candidat darin ganz fremd sey. Die ziemlich zahlreichen mora-

e) a. O. S. 494 f.

moralisch-theologischen Lehrbücher, welche im 17ten Jahrhundert erschienen sind, beweisen das Gegentheil nicht. Es war ein unter den Protestanten erst anfangendes Studium, welches wahrscheinlich noch keinen rechten Schwung genommen hatte. Die Sittenlehre des Thomasius selbst wurde von den evangelischen Theologen in diesem Jahrhundert theils nicht beachtet, theils nicht benutzt. Man weiß, wie viel er ihnen zu leid that, und wie manche ungerechte Vorwürfe und Zumuthungen er ihnen als Kirchenrechtslehrer machte. Im 18ten Jahrhundert aber wurde der Einfluß seiner rechtlichen und moralischen Grundsätze auf die Moraltheologie der Evangelischen sichtbar.

Viertes Kapitel.

Von den evangelischen Casuisten im 17ten Jahrhundert.

In der evangelischen Kirche ließ man lange Zeit die Casuistik liegen, weil man andere wichtigere Angelegenheiten zu besorgen hatte, weil sich die Schriftsteller fast nur mit Festsetzung des neuen Lehrbegriffs und mit dogmatischen Streitigkeiten beschäftigten, weil man lange nicht einmal ein System der theologischen Moral aufstellte, und weil die vielen Verderbnisse des Christenthums, welche durch die alte katholische Casuistik eingeführt worden waren, die Protestanten mit Abneigung und Haß gegen dieselbige erfüllt hatten. Daher ist im ganzen 16ten

Jahr-

Jahrhundert unter den Evangelischen noch nichts für diese Wissenschaft geschehen. Nachdem aber die nothwendigsten Geschäfte abgethan waren, nachdem man das Bedürfniß empfand, den Geistlichen Anleitung zur Führung ihres Amts, zur Leitung und Aufklärung der Gewissen zu ertheilen, nachdem man eingesehen hatte, daß dem Schaden, welchen die alte Casuistik gebracht hatte und noch brachte, am besten durch eine bessere Casuistik entgegengewirkt werden könne, nachdem die Jesuitische Casuistik vollends alle Moral des Christenthums umzukehren und zu verderben drohte, und bei manchen protestantischen Theologen Schrecken und Entsetzen hervorgebracht hatte, nachdem die Reformation selbst zu vielen Bedenken der Theologen und theologischen Facultäten über einzelne Gewissensfälle Veranlassung gegeben hatte, so fieng man an, die Casuistik nach reineren protestantischen Grundsätzen zu bearbeiten. Im 16ten Jahrhundert wurde wirklich die casuistische Literatur unter den Evangelischen ziemlich reich, reicher, als sie vor oder nachher jemals unter ihnen gewesen ist. Es kann nicht hieher gehören, alle casuistische Werke und Gutachten, welche jetzt gedruckt wurden, anzuführen und zu beschreiben. Die Hauptsache ist hier die, den Geist der neuen protestantischen Casuistik und ihre Verschiedenheit von der älteren ins Licht zu setzen, zu zeigen, wie die evangelischen Theologen über Natur, Inhalt, Zweck und Hülfsmittel der Casuistik dachten, und die vornehmsten casuistischen Werke etwas näher zu charakterisiren.

Die evangelischen Casuisten schließen durchaus alle diejenigen Gewissensfälle aus, welche bloß auf dem

dem römisch-katholischen Aberglauben, z. E. die Verehrung und Anrufung der Maria und anderer Heiligen, die Wallfahrten, Reliquien, Gelübde, Genugthuungen, Zurechnung fremder Verdienste betreffend, beruhen. Sie erkennen bei der Auflösung der Gewissensfälle kein Ansehen der päbstlichen Decrete, oder irgend einer Tradition, keine dem Pabste oder den Bischöfen reservirte Fälle, keine päbstliche Dispensationen an. Sie decken die schrecklichen Verderbnisse auf, welche durch die katholische Casuistik in die christliche Sittenlehre gekommen sind. Sie zeigen, wie die Gewissen dadurch verstrickt, in Verbrechen verwickelt, oft unnützer Weise in Noth und Angst versetzt, oft scheinbar und täuschend beruhigt und getröstet worden sind. Sie nehmen daraus einen neuen Grund wider Pabstthum und Katholicismus, und für die Nothwendigkeit und Heilsamkeit der Reformation her. Sie werfen es den römischen Casuisten vor, daß sie vom Worte Gottes abweichen, daß sie ihre eigene Freiheit und Selbstständigkeit an den Pabst verkauft haben, daß sie Richter über die Gewissen seyn wollen und blinden Gehorsam fordern. Sie selbst wollen ihre Casuistik nur auf die heilige Schrift bauen, und die Gewissen nicht richten und zwingen, sondern berathen, wecken, rühren und leiten. Freilich konnten sie für die Entscheidung einzelner Gewissensfälle meistentheils keine besondere Bestimmungen in der heiligen Schrift finden, aber eben deswegen wurden sie desto mehr darin geübt, von den allgemeinen moralischen Vorschriften derselben Gebrauch zu machen und sie auf einzelne Fälle anzuwenden, auch die in der Schrift angeführten Beispiele und Handlungen zu beachten,

sich

sich zu Nutzen zu machen, wobei sie freilich oft, besonders im A. T., Fehlgriffe machten. Sie wurden überhaupt durch die Casuistik erst recht in das Studium der biblischen Moral eingeleitet. Uebrigens machten sie allerdings auch, wie es denn nicht zu vermeiden war, von der in den evangelischen Kirchen eingeführten Praxis, welche nicht durchaus auf dem Worte Gottes, sondern auf Uebereinkunft beruhte, in ihren casuistischen Werken Gebrauch. Sie beschäftigten sich nicht bloß, wie die katholischen Casuisten, mit Auflösung von Gewissensfällen, sondern dachten auch über die Principien und die Natur einer Wissenschaft oder Kunst der Casuistik nach. Wenn Jene mehr Gewissensfälle auflösten, so untersuchten sie die Lehre vom Gewissen selbst tiefer und sorgfältiger. Wenn sie die Laxität und Willkührlichkeit in den casuistischen Schriften der Katholiken verdammen, so finden sie dagegen in der Calvinisten Strenge Grausamkeit und in ihrer ganzen Lehre das Gift der Verzweiflung [f]).

Das

f) Die theologische Facultät zu Wittenberg sagt in der Vorrede zu Balduin's Casuistik, von welcher sogleich geredet werden soll: Sed neque in *Consiliis Calvinistarum animae nostrae esse lubet*, cum illi crudelia saepe tractent — Deique providentiam humana interdum sapientia temperare ausint. Tacemus quod afflictis conscientiis et de sua salute anxiis adeo non opitulentur, ut potius suis principiis de absoluto salvandorum delectu et damnandorum odio, de voluntate signi a beneplacito aliâ, particularibus syllogismis, generis et singulorum, dolo bono, similibusque paradoxis vinum desperationis et lacus infernalis gustum propinare solent.

Das erste casuistische Werk in der evangelischen Kirche ist von Friedr. Balduin, Professor zu Wittenberg. Er hielt daselbst casuistische Vorlesungen. Nach seinem Tode wurde seine Handschrift, mit Vorrede und Zeugniß von der theologischen Facultät, und mit Zusätzen aus seinen und anderer Theologen Schriften von einem Ungenannten, im Jahre 1628. und darauf mehrmals herausgegeben [g]). Da dieß wirklich das erste Werk seiner Art war und viele Vorzüge hatte, so erhielt es einen ausgebreiteten Ruhm und wurde mit großem Eifer von den Protestanten gelesen.

Unter einem Gewissensfalle versteht Balduin einen Zweifel über die Handlung eines Menschen, von welchem das Gewissen ohne Belehrung nicht recht urtheilen kann [h]). Er versteht also darunter nicht bloß gesetzwidrige Handlungen, wie die Katholiken häufig thaten, welche daher gewisse dem Pabste oder den Bischöfen reservirte Fälle unterschieden. Er widersetzt sich diesem Unterschiede, nach welchem die Absolution von gewissen Vergehungen allein von dem Pabste oder von den Bischöfen, nicht aber von andern untergeordneten Prie-

g) Ich gebrauche folgende Ausgabe, welche wohl die letzte ist: Tractatus luculentus, posthumus, toti rei christianae utilissimus de materia rarissime adhuc enucleata casibus nimirum conscientiae summo studio elaboratus a *Frid. Balduino.* Frcf. 1654.

h) Lib. I. c. 16. Quicquid enim homini, setzt er hinzu, contingit, in quo judicio suo aberrare potest, casus conscientiae dicitur, qui dum recto judicio dirigitur, conscientia retinetur bona, sin vero aberratur, lapsus fit, qui conscientiam vulnerat. p. 32.

Priestern sollte ertheilt werden können, deswegen, weil die Absolution überhaupt nicht von menschlicher Willkühr, sondern vom Worte Gottes abhänge, welches durch seine Diener ohne Unterschied des Rangs allen bußfertigen Sündern Vergebung der Sünde ankündige, weil weder dem Pabste noch einem andern Priester eine eigentliche Macht zu absolviren zukomme, weil die Kirchendiener bloß Verwalter, nicht aber Urheber und Mittheiler der Sündenvergebung seyen. Mit Gewissensfällen in diesem Sinne will also Balduin in seiner Casuistik gar nichts zu thun haben, sondern überhaupt mit solchen, welche schwerere und zweifelhafte menschliche Handlungen betreffen, die nach Anweisung der heiligen Schrift entschieden und gelöst werden müssen, damit sich das Gewissen beruhigen könne [i]). Er schließt auch diejenigen Fälle aus, welche aus einem scrupulösen Gewissen entspringen, welches das Gemüth ohne Ursache beunruhiget und Vieles aufbringt, was nicht beachtet zu werden verdient, weil es grundlos ist. Nicht weniger schließt er auch alle die Fälle aus, welche nur aus dem Aberglauben und den Irrthümern des Pabstthums hervorgehen, und durch welche der Pabst über die Gewissen herrschen und sie beschweren

i) l. c. p. 33. Casus conscientiae, de quo nos loquimur, pertinet ad actiones hominum cujusque proprias, quae semper ita conformandae sunt, ut rectae rationi congruant: et hae per omnia vitae humanae genera diffunduntur — Casus conscientiae quaerimus in actionibus hominum difficilioribus et dubiis, quae juxta ductum scripturae decidendae et dirigendae sunt, ut conscientia acquiescere possit.

ren will. Die Auflösung der Zweifel bei gewissen Handlungen nach Anleitung des Worts Gottes nennt er die Theologie der Gewissensfälle. Unter verschiedenen möglichen Anordnungen und Eintheilungen wählt er die nach den Objecten des Menschen. Da der Mensch es entweder mit Gott, oder den Engeln und Geistern, oder mit sich selbst, oder mit andern Menschen zu thun haben kann, so zerfällt seine Casuistik in vier Theile. Dieß waren die Vorstellungen, welche dieser Theologe von der Natur, den Quellen, den Grenzen und dem Umfange seiner Wissenschaft hatte. Er war der Meinung, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach etwas Schweres und Zweifelhaftes an sich haben, so daß selbst Gelehrte mehr, als bei andern Handlungen, Mühe haben, zu entscheiden, wie hier zu handeln sey, und daß ohnhin dem Gewissen der Ungelehrten darin nachgeholfen werden müsse. Daß die Casuistik kein System auf ihrem eigenen Gebiete und Fundamente aufführen könne, sondern sich an die Moral anlehnen oder fragmentarisch anhängen müsse, sagt er zwar nicht ausdrücklich, muß es aber, nach seinem Plane zu urtheilen, eingesehen haben. Die theologische Facultät zu Wittenberg sagt es in der diesem Werke vorangesetzten Vorrede ausdrücklich, daß es keine Wissenschaft oder specielle Bestimmung der unzähligen Gewissensfälle geben könne, setzt aber treffend hinzu: Gleichwie die Rechtsgelehrten und Aerzte nicht nur Räthe für gewisse Fälle geben und sie selbst in großen Bänden sammeln, sondern selbst das, was bei ähnlichen, wahrscheinlich vorauszusehenden Fällen bestimmt werden könne, in einer gewissen Ordnung vortragen,

gen, so könne man auch in der Theologie, außer den gelegenheitlich von den Theologen erstatteten Gutachten, eine genaue Uebersicht aller Gattungen von Gewissensfällen geben; sie auflösen und auf eine gewisse systematische Analogie beziehen [k]). Kein protestantischer Theologe aber hat so tief und sorgfältig, so scholastisch und systematisch der Natur dieser Wissenschaft oder Kunst im 17ten Jahrhundert nachgeforscht, als Johann Olearius zu Leipzig in einem Buche [l]), welches daher eine vorzügliche Aufmerksamkeit in der Geschichte verdient.

Die Jesuitische Casuistik war es vornehmlich, welche ihn zu diesem Buche veranlaßte. Ihre Lehre von der moralischen Probabilität und von der Richtung der Absicht, ihre Willkühr in der Veränderung der Definitionen moralischer Gegenstände und ihre Unterscheidung der philosophischen und theologischen Sünde scheinen ihm die vier vornehmsten Geheimnisse ihrer verworfenen Casuistik zu seyn. Er selbst will reinere und festere Principien derselben aufstellen. Er hängt diese Einleitung seiner Moraltheologie an, weil er die Casuistik als die Polemik derselben betrachtet, und annimmt, daß sie die Kenntniß der Moral voraussetze.

Er

k) Praefat. p. 2.

l) Introductio brevis in Theologiam casuisticam, usibus studiorum Lipsiensium consecrata. Lips. 1694. als Anhang der zweiten Ausgabe seiner Moraltheologie zuerst gedruckt.

Er definirt die Casuistik so, daß sie diejenige praktische Wissenschaft sey, welche lehre, die zweifelhaften Gewissensfälle nach der untrüglichen Vorschrift des Worts Gottes leicht, hinreichend und nach Grundsätzen zu entscheiden. Nur das Gewissen des Wiedergebornen betrachtet er als das Subject derselben. Wenn er sie eine Wissenschaft nennt, so nimmt er dieß Wort in einem weiteren Sinne für eine Fertigkeit, welche auf sicheren und nothwendigen Principien beruht, und gesteht zu, daß man sie auch eine Kunst oder Weisheit nennen könne. Er nennt sie praktisch, weil sie sich durchaus auf Belehrung des zweifelhaften Gewissens in Ansehung menschlicher Gesinnungen und Handlungen beziehe [m]). Ein anderes höchstes Princip der Casuistik, als die heilige Schrift, erkennt er gar nicht an [n]). Er macht auf die biblischen Stellen aufmerksam, in welchen wirklich Gewissensfälle vorkommen, insbesondere 1 Cor. VII. [o]). Er definirt einen Gewissensfall so, daß er eine hypothetische und in gewisse Umstände eingeschlossene moralische Frage sey, in Ansehung welcher das Gewissen eines Wiedergebornen zweifle oder zweifeln könne. Er führt noch eine andere Definition an, nach welcher Gewissensfälle Scrupel und Zweifel sind, welche bei schwereren Handlungen aus wichtigen Gründen in den Wiedergebornen entstehen, und worüber das Urtheil nach Anleitung der heiligen Schrift belehrt und geleitet werden müsse. Er findet unter diesen beiden Definitio-

m) cap. I. §. 2 sq. 6. 7.

n) cap. II.

o) cap. III. §. 2.

finitionen nur den Unterschied, daß die erste mehr die Form, die andere mehr die Materie und die äußeren Ursachen der Gewissensfälle bezeichne p).

Die Fragen, welche in den Gewissensfällen vorkommen, theilte er in thetische und hypothetische, in bestrittene und unbestrittene ein. Die thetischen finden alsdann statt, wenn nur absolut oder unbedingt gefragt wird, die hypothetischen alsdann, wenn wegen einer Sache unter gewissen Bedingungen und Umständen eine Frage entsteht. Die bestrittenen sind diejenigen, über welche öffentlich unter den christlichen Kirchen und ihren Lehrern gestritten wird. Dahin rechnet Olearius nicht nur die Streitigkeiten der Protestanten mit Katholiken, Anabaptisten, Socinianern, Arminianern, sondern auch unter sich selbst, z. E. über die Sittlichkeit der Schauspiele, Verkleidungen, Lotterien. Unbestrittene casuistische Fragen nennt er diejenigen, welche zwar insofern zweifelhaft sind, als einige darüber in Unwissenheit schweben, oder schwanken, oder eine entgegengesetzte Praxis darin statt findet, oder einige darin irren, welche aber in Ansehung des öffentlichen Bekenntnisses aller Secten und Kirchen außer Streit sind. Die hypothetischen und bestrittenen Fragen rechnet er am meisten zur Casuistik. Er unterscheidet noch außerdem historisch-casuistische Fragen, wenn sie todte oder lebende Personen betreffen, welche keine Gewissensbelehrung von uns empfangen können oder verlangen, wenn

p) cap. III. §. 3. 4.

wenn aber doch solche Fragen um der Lebenden willen eine Entscheidung bedürfen, welche in manchen ähnlichen Fällen von großem Nutzen seyn kann q). Die Zweifel, welche bei den Gewissensfällen vorkommen, beschränkt er auf diejenigen, welche die Moral betreffen, welche aus Unwissenheit des Verstandes, oder aus einem Verderbniß des Willens entspringen, so daß das praktische Principium im Menschen ohne Leitung sich nicht helfen, oder den Handelnden vom Irrthum befreien kann, wenn er auch weiß, was zu thun ist, und es thun kann und will, bei welchen endlich wichtige Gründe des Zweifelns vorhanden sind, die aus göttlichen oder menschlichen Gesetzen, oder aus gewissen Handlungen der Menschen hergenommen werden. Er schließt also von den Gewissensfällen im eigentlichen Sinne des Worts alle bloß theoretische Fragen, alle, welche schon die Moraltheologie schlechthin entscheidet, alle unbedeutende, abergläubische, scrupulöse Fragen aus r).

Olearius unterscheidet noch außerdem die casuistischen Fragen, welche die Vergangenheit betreffen, wie z. E. was zu thun sey, wenn man etwas Geschehenes wieder gut zu machen wünscht, oder die Gegenwart, ob man eine angefangene Handlung fortsetzen oder abbrechen soll, oder die Zukunft, ob man etwas thun oder unterlassen soll? Er unterscheidet diejenigen, welche die Qualität einer Handlung betreffen: ob sie erlaubt oder unerlaubt sey, von denjenigen, welche ihre Quantität betreffen: ob etwas eine große oder kleine

q) cap. III. §. 5-11.
r) l. c. §. 12-15.

kleine Sünde sey [s])? Von der Entscheidung eines Gewissensfalls verlangt er, daß sie kategorisch und absolut sey, weil eingeschränkte und bedingte Entscheidungen nur bei einfach moralischen, thetischen und allgemeinen Fragen statt finden können; in der Casuistik aber alles speciell, hypothetisch, bestimmt, mit allen individuellen Umständen vorgetragen wird [t]).

Den eigentlichen inneren formalen Zweck der Casuistik setzt Olearius in die Entscheidung der Gewissensfälle, dabei nimmt er aber noch einen andern sogenannten äußeren formalen Zweck derselben an, nämlich die Beruhigung des Gewissens. Darunter versteht er nicht diejenige, welche aus der Rechtfertigung durch den Glauben entspringt, sondern welche unmittelbar aus der Erneuerung und der Fortsetzung der Heiligung ihren Ursprung nehme, jeden Zweifel wegen einer christlichen Einrichtung des Lebens, und jede Beleidigung Gottes oder des Nächsten ausschließe. Er beschreibt diese Beruhigung als Heiterkeit des Verstands, welche jedoch nicht ganz ohne Flecken sey, als edle Freiheit des Willens, welche zwar ohne Herrschaft, jedoch nicht ohne alles Gefühl der inwohnenden Sünde sey, als Reinheit der Affecten, welche jedoch nicht ohne Kampf sey, als Freude und Vorgeschmack der Seeligkeit. Er schreibt ihr Einheit zu, weil sie alle unsere Affecten in Harmonie bringe, Wahrheit, weil der Glaube sie bestrale, des göttlichen Worts Regel

s) cap. IV. §. 4. 5.
t) l. c. §. 6. 7.

gel sie leite, und Selbsttäuschung sie nicht betrüge, moralische Güte, weil sie mit innerer und äusserer Tugend verbunden sey, Vertrauen und Hoffnung [u]). Da diese Zwecke nur bei Wiedergebornen und Erneuerten erreicht werden können, so betrachtet er nur sie als Subjecte der Casuistik.

Auch Regeln zur genauen und glücklichen Entscheidung der Gewissensfälle werden von Olearius vorgeschrieben. Man soll den Fall jedesmal aufs genaueste bestimmen, die Ausdrücke erklären, den streitigen Punct herausheben, den Fall aufrichtig, deutlich, ohne Zweideutigkeit, streng entscheiden. Man soll vorzüglich nach der heiligen Schrift und mit ausdrücklicher Ausführung ihrer Zeugnisse, und aus theologischen Gründen entscheiden. Zu grösserer Vorsicht und um Vorurtheilen zuvorzukommen, soll man, wo es die Umstände leiden, auch die Uebereinstimmung der symbolischen Bücher, der Kirchenordnungen, die Aussprüche älterer und neuerer Theologen, auch Beispiele und Thatsachen zu Hülfe nehmen dürfen. Bei streitigen Fragen soll man die Einwendungen kurz widerlegen. Bei Fällen, welche nicht leicht bestimmt entschieden werden können, bei problematischen Fragen, wo es nicht so klar ist, was gethan werden soll, muß man das Sicherere wählen, und, wenn man auch die Sache unbestimmt läßt, sein Urtheil suspendirt und seine Unwissenheit bekennt, so muß man nicht zu dem rathen, was der Sinnenlust schmeichelt und daher weniger sicher ist. Wenn einer zweifelt, ob etwas ein Adiaphorum ist,

u) cap. V. §. 1-5.

ist, so ist es besser, Niemand zu sagen, es zu thun, eben so, wie es auch besser ist, wenn er sich selbst dessen enthält, da es noch zudem gewöhnlich Aergerniß verursacht. Dahin gehören die Fragen wegen der Schauspiele, wegen des Parfümirens und des überladenen Schmucks der Haare, wegen der Tänze, Spiele, Wetten. Hier, sagt Olearius, werden die Theologen und Candidaten, welche etwa die evidenten und zwingenden Gründe für das Gegentheil noch nicht einsehen, sich keiner Gefahr aussetzen und kein Aergerniß geben, wenn sie die sicherere und gewöhnlichere Meinung ernster und frommer Theologen annehmen, wenigstens nicht bestreiten [v]).

Die äußeren Hülfsmittel zum Studium der Casuistik und zur glücklichen Lösung der Gewissensfragen führt Olearius sehr weitläuftig aus. Er rechnet dahin vor allen Dingen eine gründliche Kenntniß der heiligen Schrift, und zeigt, wie die einzelnen zu derselben gehörigen Bücher zur Casuistik gebraucht werden können. Er fordert eine genaue Kenntniß des protestantischen und katholischen Kirchenrechts. Was das letzte betrifft, so verwirft er, wie sich erwarten läßt, vieles in demselben als unnütz, falsch und ungereimt, und mit den protestantischen Gewohnheiten und Anstalten im Widerspruch stehend oder durch sie wenigstens nicht bestätiget; von anderen Theilen des kanonischen Rechts aber bemerkt er, daß sie von den protestantischen Kirchen frei angenommen, stillschweigend gebilligt, und durch Schriften der Lehrer

v) cap. IX. §. 2-9.

rer und Verordnungen der Fürsten bestätigt worden seyen, oder auch schon an sich selbst oder als Theile des göttlichen Worts auch Protestanten verpflichten. Außerdem erklärt er einen geübten Verstand und Scharfsinn, Kenntniß der philosophischen Wissenschaften, auch gewisse historische, juristische und medicinische Kenntnisse, theologische Erfahrungen in der geistlichen Amtsführung, gemeinschaftliche Berathschlagungen und Mittheilungen der Geistlichen, für nothwendige Hülfsmittel zur Casuistik [w]). Dazu kommt der Apparat derjenigen Schriften, welche entweder ausdrücklich oder gelegenheitlich, näher oder entfernt von der Casuistik handeln, und von welchen Olearius ausführlich Nachricht ertheilt [x]). Kirchenväter, Canones der Kirchenversammlungen, Schriftsteller des Mittelalters, Scholastiker, Summisten, Canonisten, Moralisten, Casuisten, vor und nach der Reformation, Jesuiten, katholische, lutherische, reformirte, Socinianische, Arminianische Schriftsteller werden hier der Reihe nach aufgeführt und nach ihrem Nutzen für die Casuistik charakterisirt [y]).

Man wird jetzt einsehen, worin das Wesentliche und Unterscheidende der Casuistik der evangelischen Theologen bestand, und wie weit mehr sie über

w) cap. X.

x) cap. XI.

y) Ich habe hier mit Mühe aus einem in sehr scholastischer Form geschriebenen Werke das Bedeutendere, Verständlichere und Charakteristische zusammengestellt. Man findet darin noch manches andere, namentlich über theologische Gutachten cap. 4. §. 9 sqq., über das Gewissen cap. 8., über das Verhalten der Geistlichen bei casuistischen Fragen cap. 9. §. 11 sqq.

über die Natur derselben nachdachten, als die katholischen, welche gewöhnlich, ohne daran zu denken, nur eine ungeheure Menge casuistischer Fragen und Auflösungen sammelten.

Außer Balduin und Olearius haben sich unter den protestantischen Casuisten vorzüglich Bechmann zu Jena [z]) und Dannhauer zu Strasburg [a]) ausgezeichnet. Ihre Werke sind mit besonderer Genauigkeit, Gelehrsamkeit und Ordnung geschrieben, und besonders fleißig von Andern gebraucht worden. Zu ihnen kamen noch viele Andere, deren Schriften eben so wenig als die ihrigen hier näher charakterisirt zu werden brauchen [b]). Die

z) *Fridem. Bechmanni* Theologia conscientiaria sive tractatus de casibus conscientiae adornatus inprimis in gratiam eorum, qui ad sacrum ministerium aspirant vel ad illud noviter admoti sunt. Frcf. et Lipf. 1692.

a) *Joh. Conr. Dannhaueri* liber conscientiae apertus sive theologia conscientiaria. 2 Voll. Argentor. 1689. ed. 2. *Ejusd.* Theologia casualis, quam e MS. publicae luci asseruit et in academia Pomeranor. dissertationum academicar. argumentum statuit *Joh. Frid. Mayer.* Gryphisw. 1706.

b) Folgende verdienen noch angeführt zu werden: *Ludov. Dunte* Decisiones mille et sex casuum conscientiae ex diversis theologor. scriptis collectae, contractae et in brevitatem redactae ac juxta ordinem locorum theologicor. positae. Lubec. 1636. Da ist Vieles hineingezogen, was zur Casuistik nicht gehört. *Ge. Koenig* Casus conscientiae, qui in sex capitibus doctrinae catecheticae ut et tabula oeconomica subinde solent occurrere, eruti et decisi fideliter. Altorf. 1654. *Jo. Schmidii* Collegium casuum conscientiae. Argent. 1634. *Joh. Andr. Osiandri* theologia casualis, in qua quaestiones, dubia et casus conscientiae circa cre-

der

die Leser noch mehr in das Innere der protestantischen Casuistik zu führen, zu zeigen, wie die evangelischen Theologen einzelne Gewissensfälle entschieden, wiefern sie darin übereinstimmten oder von einander abwichen, ist nicht Gegenstand dieser Geschichte, welche ohnehin die Casuistik nur als einen fragmentarischen Anhang der Moral betrachtet, und sie nur da in eine ausführlichere Untersuchung zieht, wo man es wagt, die ganze Moral in eine Casuistik umzuschaffen. Auch würde eine solche specielle Darstellung entweder sehr unbefriedigend seyn, oder eine äußerst ermüdende und doch nicht belehrende Weitläuftigkeit verursachen.

Fünftes Kapitel.

Von den evangelischen Theologen, welche eine Verbesserung der Sitten, der Sittenlehre und der Kirchenverfassung herbeizuführen streben, und den mystischen Moralisten unter ihnen.

Im siebenzehnten Jahrhundert wurden in der evangelischen Kirche von mehreren Seiten öffentliche Klagen über den Verfall der Sitten in allen Ständen, über die herrschende theologische Streitsucht und Scholastik, über die zweckwidrige Behandlung der theologischen Wissenschaften, über die Unbrauchbarkeit und Unwürdigkeit der Prediger, über die Vernachlässigung der praktischen Seite des Christenthums

denda et agenda enucleantur. 6 PP. Tub. 1680. 81. 82. Das weitlauftigste protestantisch-casuistische Werk. Noch mehrere s. in *Walch* Bibl. theol. II. 1128 sqq.

thums laut. Der alte evangelische Lehrbegriff und die eingeführte Kirchenverfassung wurden zwar nicht geradezu und stürmisch angegriffen; aber manche Klagen, welche geführt wurden, fielen doch auch mittelbar auf sie zurück, und es wurden manche Verbesserungsvorschläge gemacht, welche auch sie betrafen. Ein Bedürfniß einer neuen Reformation wurde gefühlt und gab sich dunkler oder deutlicher zu erkennen. So verschieden auch sonst die Ansichten, Vorschläge, Wünsche und Hoffnungen der weisen, rechtschaffenen und gottseeligen Männer waren, welche hier in Betracht kommen, sie stimmten darin überein, daß eine kirchliche Ordnung der Dinge erforderlich sey, durch welche mehr Sittlichkeit, mehr christlicher Sinn, mehr Herzensreligion befördert werde, und daß es der evangelischen Kirche an einer Sittenzucht und an wahrhaft erbaulichen Anstalten mangle. Hätten sie den öffentlichen symbolischen Lehrbegriff abändern können, so würden sie ihn einfacher und moralischer gemacht haben, und die Quellen der unseeligen, auch sittenverderblichen Streitigkeiten in der evangelischen Kirche wurden von ihnen nicht nur in der verkehrten Richtung der Zeitgenossen, sondern auch in dem Lehrbegriffe selbst gesucht. Alle ahneten etwas Unvollendetes und Mangelhaftes in Luther's Werke selbst, Einige sprachen es auch deutlich genug aus. Die Meisten waren der Mystik mehr oder minder ergeben, und suchten in ihr die Ruhe und den Frieden, welchen sie in der bestehenden Ordnung der Dinge nirgends finden konnten. Alle wollten durch eine neue Reform Vereinigung und Eintracht unter den streitenden Partheien in ihrer Kirche herbeiführen, und dazu sollte das Prakti-

sche

sche des Christenthums in Gefühlen und Gesinnungen, wie in Sitten und Handlungen dienen.

Eine Geschichte der christlichen Moral kann diese Männer nicht übergehen. Sie wird es zwar nicht auf sich nehmen, zu zeigen, wie diese Männer überhaupt die herrschenden Sitten ihres Zeitalters beschrieben und bestraft haben, die Mystiker, welche bloß ascetische Schriften abgefaßt haben, oder die alchymistischen und theosophischen, deren Mystik nicht sowohl eine moralische Tendenz, als vielmehr einen auf Erforschung der Geheimnisse der Natur und der Gottheit gerichteten Zweck hatte, zu charakterisiren, noch auch alle die Schicksale und Streitigkeiten, in welche die wirklich hiehergehörigen Männer sammt ihren Anhängern verwickelt wurden, zu erzählen. Aber da diese Männer vortreffliche christliche Moralisten waren, da sie manche wichtige moralische Fragen öffentlich zur Sprache brachten und Untersuchungen darüber veranlaßten, da sie mit größtem Nachdrucke auf Einschärfung des praktischen Christenthums drangen und dadurch den theologischen Streitigkeiten ein Ende machen wollten, da die Verbesserung, welche sie in der Bildung und dem Unterrichte der theologischen Studirenden auf Universitäten wünschten, gleichfalls darauf gieng, daß mehr Moral und eine reinere, gemeinnützigere, kräftigere christliche Moral gelehrt werden sollte, so wird eine Geschichte, wie diese, allerdings eine sehr bestimmte Rücksicht auf sie nehmen müssen. Sie braucht deswegen nicht alle aufzuführen, es ist genug, wenn sie die Hauptpersonen, von welchen diese merkwürdige Bewegung ausgieng, und welche gleichsam die Repräsentanten der übrigen sind, aufführt.

Johann Valentin Andreä wurde im Jahr 1586. geboren, zu einer Zeit, wo bereits Erwartungen von einer im nächsten Jahrhundert bevorstehenden großen Revolution in der Religion und Kirchenverfassung unter den Protestanten im Umlaufe waren. Diese Erwartungen waren vornehmlich aus dem dunkel gefühlten Bedürfnisse des Besseren und aus gewissen Deutungen prophetischer Stellen der Bibel hergeflossen. Die große Revolution sollte ein goldnes Zeitalter herbeiführen und kurz vor dem jüngsten der Tage vorhergehen. Andreä zeigte bald große und mannichfaltige Talente, welche selten mit einander vereiniget sind, und verband damit rastlosen Fleiß und hohe Anstrengung des Geists. Ein eben so tief eindringender, als umfassender Verstand, eine fruchtbare, lebhafte, schaffende Phantasie, ein treffender Witz, ein glückliches Gedächtniß, waren die Talente, mit welchen die Natur diesen merkwürdigen Mann reichlich ausgestattet hatte. Als moralischer Weiser war er dem Sokrates ähnlich, das Ziel aller seiner Talente und Bemühungen war auf moralische Aufklärung und Verbesserung gerichtet, ironisch, spottend, strafend, warnend, dichtend lehrte er Moral und Sittlichkeit. Gebildet durch das Studium der griechischen und römischen Classiker, der alten und neuen Dichter, war er doch selbst noch als Dichter original. Er schrieb die Sprache der Gelehrten besser, als die meisten Schriftsteller seines Zeitalters, und studirte und begriff fast alle Wissenschaften, welche zur allgemeinen Bildung des Menschen beitragen und damals studirt werden konnten. Nur Reisen, um sich Kenntniß der Menschen und der Welt zu erwerben,

werben, schienen diesem talentvollen Jüngling noch zu fehlen. Er trat sie ohngefähr um das Jahr 1607. um so mehr an, da im Vaterlande, wie er selbst in seiner Lebensbeschreibung bezeugt, gewisse Hindernisse, welche er nicht deutlich bezeichnet, seinen Absichten und Studien im Wege standen. Am wichtigsten und entscheidendsten für seine Denkart uud für seine zukünftigen Plane wurde für ihn sein Aufenthalt in Genf. Dort fand er, wie er sagt, etwas Großes und Bedeutendes, was er nicht sowohl nie vergessen, als wonach er nicht aufhören wird, sich zu sehnen [c]). Er sah nicht nur die vollkommene Form eines Freistaats, und eine eifrige Sorgfalt, sie zu erhalten, sondern auch eine Censur, welche über die Sitten und die geringsten Excesse der Bürger wöchentlich Untersuchungen anstellt. Zuerst wird, wie er sagt, von den Aufsehern auf den Dörfern, dann von den Senioren, endlich vom Senate selbst, je nachdem es die Größe des Verbrechens oder die Hartnäckigkeit und Rohigkeit des Verbrechers mit sich bringt, untersucht. Daher sind alle Flüche, Kartenspiele, Schwelgerei, Muthwillen, Zank, Haß, Betrug, Ueppigkeit, Faulheit, Ausbrüche des Zorns und dergleichen, noch mehr alle größere Verbrechen, welche fast unerhört daselbst sind, verboten. Diese Reinheit der Sitten, setzt Andreä hinzu, dient der christlichen Kirche zu einer so großen Zierde, sie ist für sie so durch=

c) Dum Genevae essem, notavi rem magni momenti, et cujus non tam memoriam, quam desiderium nisi cum vita nunquam posuero. S. die Auszüge aus seiner handschriftlichen Selbstbiographie bei *Weismann* Memorab. Hist. eccl. II. p. 933.

durchaus angemessen und passend, daß es nicht genug beweint werden kann, daß sie uns fehlt, und daß alle Gute an ihrer Wiederherstellung arbeiten müssen. Hätte mich nicht die Verschiedenheit der Religion abgehalten, so würde mich die Uebereinstimmung der Sitten ewig gebunden haben, und deswegen habe ich seit dieser Zeit mit allen Kräften dahin gestrebt, unsern Kirchen so etwas zu verschaffen [d]). Diese merkwürdige Stelle giebt einen Aufschluß über die Veranlassung und den Zweck aller nachgehenden Bemühungen Andreä's. Er wollte eine Sittenzucht und Sittenverbesserung in der evangelischen Kirche eingeführt wissen, und da er dieß nicht unmittelbar bewirken konnte, so wandte er zwei Hauptmittel an. Er verfolgte die herrschenden Sitten und Meinungen mit Satyren und Sarkasmen, und suchte eine Fraternität guter und weiser Menschen zur Verbesserung der Sitten zu stiften [e]). Ob er der Stifter des Rosenkreuzer-

d) *Weismann* l. c.

e) In seiner Selbstbiographie bei *Weismann* p. 933 sq. sagt er: Successit post unam alteramque ad Fraternitatem Christi invitationem, ludibrio illi Rosencruciano oppositam, ille plenus invidia *Menippus*, liberae sed innoxiae linguae foetus, qui cum tam cordatis allubesceret, quam pungeret vecordes, diversa admodum sorte exceptus est, cum boni ingenuam errorum nostrorum confessionem admitterent, mali male sibi conscii ad suam injuriam revocarent. Ceterum, quod Deum sancte testor, non ea mihi insectandi petulantia fuit, aut nocendi ulla libido, quam declamitatores oggerebant, *sed quod christianam causam animo fervide foverem et quovis modo promotam*

kreuzerordens, ob er Verfasser der Allgemeinen und Generalreformation der ganzen Welt, der *Fama Fraternitatis* des löblichen Ordens des Rosenkreuzes an alle Gelehrte und Häupter Europa's geschrieben, und der *Confessio fraternitatis Roseae Crucis*, sey, ob gar aus diesem Orden der Freimaurerorden entstanden sey, ist uns hier gleichgültig, wiewohl Andreä nach seinem Geiste und seinen Planen allerdings diese Bücher geschrieben haben könnte, so wie er viele andere Apologen auch geschrieben hat. Seine Plane erweiterten sich wirklich nach und nach, und schränkten sich nicht mehr bloß auf die evangelische Kirche ein. Schriften, welche unstreitig von ihm sind, haben ganz offenbar neben andern Zwecken die Hauptabsicht, eine große christliche Verbrüderung zur Beförderung der religiösen und moralischen Aufklärung und Cultur zu stiften. Auch diejenigen Schriften, in welchen er Sitten schilderte, Laster und Thorheiten züchtigte, und Ideale des wahren Christen und einer christlichen Gesellschaft entwarf, sollten zu diesem Zwecke dienen [f]).

Eine

tam vellem, quod cum plana via mihi negaretur, per ambages et cuniculos consequi conatus sum, non scoptico, quod aliquibus videbatur, genio, sed ea arte, quam multi pii adhibuerunt, ut per lusum et ingeniosa allectamenta seria agerem et christianismi amorem propinarem. Is mihi scopus, id consilium fuit, *quod si non satis circumspectum, aetati minus maturae et tot stimulis incitatoribus imputetur* — p. 935. *Uti religioni nostrae nihil deest, ita disciplinae pleraque absunt* —

f) Invitatio fraternitatis Christi ad sacri amoris candidatos Argent 1617. Pars altera 1618. Mythologiae christianae sive virtutum et vitiorum vitae humanae

imagi-

Eine Fraternität kam zwar zu Stande [ff]), aber der Hauptzweck wurde verfehlt. Fast alle Schriften Andreä's sind voll von wehmüthigen Klagen und von Ausbrüchen des Unwillens über mißlungene Plane, getäuschte Hoffnungen, Verkennungen, Widerstand, Verfolgung, über die Gleichgültigkeit und Flucht seiner Freunde, über das unheilbare Verderben seiner Zeitgenossen, und zuletzt wurde alle Hoffnung, seine Plane ausführen zu können, von ihm aufgegeben [g]). Er hielt es jedoch für Pflicht,

imaginum LL. 3. Argentor. 1619. Reipublicae Christianopolitanae descriptio Argent. 1619. Civis christianus sive peregrini quondam errantis restitutiones. Argent. 1619. Christianae societatis idea. Tubing. 1620. Verae unionis in Christo Jesu specimen, selectissimis ac probatissimis amicis sacrum. Norimb. 1628. Menippus sive dialogorum satyricor. centuria inaninatum nostratium speculum — Helicone juxta Parnassum. 1617. Ich habe davon eine Edit Colon. Brandenb. 1673. vor mir. Christianus genuinus. Arg. 1615. Veri christiani libertas, bonae causae fiducia, theologiae encomium. Argent. 1615.

ff) Dieß erhellt ganz klar aus einem Briefe an Comenius. S. Opp. Comenii didact. P. II. c. 29.

g) Besonders charakteristisch und kraftvoll sind hier gewisse Stellen aus seiner Vorrede zur christlichen Mythologie. Nachdem er die göttliche Kraft des Evangeliums zur Besserung der Menschen gerühmt und den Widerstand der Welt dagegen geschildert hat, sagt er: Cum multis abhinc annis inter juveniles aestus atque errores vincula mihi humanarum consuetudinum quotidie graviora esse atque mox sordere inciperent, non defuit quidam reluctandi subinde conatus, sed spes abjiciendae tantae molis indentidem destituit, quod et ingenium mihi et vires Deus negasset et qui eodem mecum carcere detinebantur, plane acquiescerent p. 3. Eben so p. 223 sq. Itaque ad diverticula et secessus con-

Pflicht, zu reden, und fand es noch am angemessensten, durch unschuldige Dichtungen und Apologen auf eine sanfte und scherzende Art sein Zeitalter zurechtzuweisen. Er glaubt, daß ihm dieß als einem Manne zukomme, welcher sich der heiligen Wahrheit, dem öffentlichen Besten, und der Bildung der Jugend eidlich verpflichtet, und unter tausend Baaliten, Machiavellisten, Sophisten und Betrügern Herz und Zunge niemals an die Bosheit vermiethet habe. Wenn du zitterst, sagt er, wird nicht auch ein Anderer zittern? — Willt du erst vom Himmel berufen werden, daß du glaubst, rechtschaffen lebst und die Wahrheit sagst? Dieser Ruf ist schon lange in dein Herz geschrieben; wehe dir, wenn du dich stellst, als hättest du ihn nicht gehört, oder aus eitler Furcht dich demselben entziehst [h]). Er ist auch überzeugt, daß die Menschen überhaupt gebessert werden **können**, daß Tugend und Wahr-

conversus, cum serenam tranquillitatem et liberale otium expectarem, quos non turbines, quos vertices non sum, Deus bone, perpessus. Ut enim omnia caetera ommittam, una calumnia, bestia ferocissima simul et virulentissima, cum multiplicibus morsibus me invasisset, haud paucos equidem annos exercuit. Quid enim, o Deus, calumnia ausa est, quid facere non voluit, nempe haereticum sine articulo, chymicum sine furno, decoctorem sine aere, curiosum sine cura, fratrem sine societate, magistrum sine discipulo — — Interim amici riserint, an doluerint, incertum, certe non succurrerunt, sed latratu territi, ad sua abierunt — Credere amicis, et admirari humana, insaniae proximum est, cum maxime iis opus habes, deserunt, nec ratio vel veritas tuetur, omnia invisa sunt, si indigeas. Inde hoc bonorum summum, ut ab hominibus desertus ad Deum redeas et terris proscriptus ad coelum properes.

h) l. c. p. 222 sq.

Wahrheit doch oft triumphiren, und daß es dem, der das Gute befördern will, nicht ganz an Theilnehmern fehlt [i]).

Wenn man die Lehre dieses Mannes, namentlich seine moralische Lehre, darstellen soll, so befindet man sich in einiger Verlegenheit. Fast Alles in seinen Schriften hat eine specielle und individuelle Beziehung, immer ist sein Blick auf seine Zeitgenossen, oft auf einzelne Personen gerichtet, nie verliert er seinen Zweck, das Zeitalter zurechtzuweisen und zu bessern, aus den Augen. Zudem ist bei ihm die Lehre überall in Dichtungen, Fabeln, Symbole eingekleidet. Die Materie hängt daher bei ihm so sehr an der Form, daß man die erste ohne die letzte nicht wohl geben kann. Es kömmt noch hinzu, daß er nirgends bestimmt die Absicht hat, die Lehren der Moral wissenschaftlich zu ergründen oder ausgestattet mit exegetischer und historischer Gelehrsamkeit darzustellen, sondern überall nur sie anzuwenden, anzudringen, und zur Zucht und Besserung seiner Zeitgenossen zu gebrauchen. Er will nicht sowohl Neues lehren, nicht sowohl neue Entdeckungen auf dem Gebiete der moralischen Wissenschaft machen, als das, was im Grunde Alle schon wissen oder wissen können, wichti-

i) l. c. p. 224. An emendari quicquam possimus, video ambigi — mihi persuasum est, posse — p. 228. Est cum pietati, cum integritati honos stat suus, est, cum veritas triumphat. Sed nec sine sociis es. Multos crede anhelare, multos crede plurima desiderare. Intra conclavia sunt, qui cor suum effundunt, quibus conversari nescis quae sit dulcedo. Illi liberas voces amant, et, ut plurimum perficiant, serio precantur.

wichtiger, ja zur Hauptsache machen, und bei ihnen zur Ausführung bringen. Man findet daher wenig in seinen Schriften, was für die Geschichte der Moral als Wissenschaft von Bedeutung seyn könnte.

Aber seine moralische Ansicht des ganzen Christenthums, sein Bestreben, es zu universaliren, das Allgemeine desselben hervorzuheben, auch das Positive desselben zu moralisiren und symbolisiren, die Gründe aller Religion und Moral in dem Herzen und Gemüthe des Menschen zu suchen, und sich zu einer reineren Mystik zu erheben, dieß ist es, was auch hier alle Aufmerksamkeit verdient, und was deutlich aus seinen Schriften hervorleuchtet.

Ohne Widerspruch schrieb er dem Evangelium eine Kraft zur Besserung der Menschen zu, welche er von keiner Philosophie erwartete. Er findet, daß nur diese vom Himmel stammende Lehre unter dem unbeschreiblichen Widerstande, welchen das Gute in der Welt finde, Kraft und Muth genug schenken könne, sich dem reißenden Strome des Verderbens zu widersetzen, und daß nur mit ihr etwas ausgerichtet werden könne, und ausgerichtet worden sey [k]). Auf die Vertheidigung und Aus-

k) Es ist der Mühe werth, ihn hier in seinem kraft- und gedankenvollen Style selbst reden zu lassen: Mirari haud raro contingit, unde illa generosioris animi veluti violentia esset, qua haud pauci in mediis periculorum exercitibus verum bonumque profiteri et exprobrare aberrantibus caecitatem, simul ac provocare haesitantes ad meliora auderent. Nam si id *Philosophiae* tribuamus, cujus lumine ad exactiorem rerum morumque inspectionem admittamur ejusdemque contempla-

Ausführung des rechtglaubigen lutherischen Lehrbegriffs läßt er sich niemals ein. Er bestreitet ihn zwar nicht, er bezeugt vielmehr öfters seine Rechtglaubigkeit, er rühmt Luther'n oft mit Begeisterung, er erklärt es für einen ungerechten Vorwurf, daß er Luther'n habe Unrecht thun wollen, indem er auf Rechtschaffenheit und Entfernung aller Spitzfindigkeiten gedrungen habe [l]). Er erklärt sogar, daß er als getreuer Anhänger der in der Concordienformel wiederholten Augspurgischen Confession wolle, daß alles, was er schreibe, mit derselben übereinstimme, und

templationem alios afficere, alios convincere posse facile confidamus: tamen, quod ea nos in summis rerum fastigiis destituit, nec sane ab humanis fabulis inquinata non est, nunquam hanc laudem cum dignitate tuetur. Unde ad *christianam religionem* facile devolvimur, ut hoc insusitatum robur ei gratum referamus, cujus princeps *Jesus Christus*, omnis veritatis et bonitatis cor, artus suos, membra et articulos ita agat regatque, ne unquam in his vanitatum praestigiarumque tenebris sacra ecclesiae compages obdormiscat vel immoriatur. Ita enim evangelium Christi omnes hominum, ordines, studia, mores, laboresque inclamat, ut tyrannos pungat, haereticos turbet, Epicureos rodat, Sophistas pudefaciat, vanos rideat, dissolutos corripiat, omnes intime tangat, quicquid universus sese mundus opponat. Evangelii quippe ea est sapientiae acies, quae acumen rationis humanae non hebetet tantum, sed dissecet, is Fortitudinis chalybs, qui, quae Natura habet adamantina, facile perfringat, ut omnino quicquid invictum orbis noster universus habet, ei uni adscribamus. Mythol. christ. Praef. p. 1. 2.

l) — cum alii ad Lutheri viri sanctissimi injuriam referrent, si quis requireret virum bonum et argutiarum impatientem l. c. p. 4.

und daß er alles, was ihr widerspreche, verwerfe [m]). Allein schon das Letzte sieht der Erklärung mancher katholischer Schriftsteller ähnlich, welche, obgleich aufs offenbarste von dem Glauben ihrer Kirche abweichend, doch den ganzen Inhalt ihrer Schriften ihrem Urtheile unterwerfen und voraus alles zurücknehmen, was mit demselben streiten könnte. Andreä ist zwar von dem Glauben seiner Kirche nicht offenbar abgewichen, aber es leuchtet doch klar aus seinen Schriften hervor, daß er der Rechtglaubigkeit, wie sie in den symbolischen Büchern, und namentlich in der Concordienformel bestimmt war, nicht den hohen Werth beilegte, welchen ihr die Orthodoxen beilegten, und daß er diesen Lehrbegriff nicht für unverbesserlich hielt. Nur Luther's männlichem Muthe, nur seiner Standhaftigkeit, nur seinem im Glauben angefangenen und vollendeten Werke, nicht aber seinem Lehrbegriffe, hält er Lobreden [n]). Aber auch einem Arminius hält er in einem besondern Apologen solche Lobreden. Dieser hatte sich, überdrüssig des Stadtlebens, ein Landgütchen auf dem Gebiete der göttlichen Philantropie angelegt. Seine Freunde kamen bei

m) — qui Augustanae confessioni in Concordiae formula repetitae addictissimus, *cum ea omnia mea consentire volo et dissentientia reprobo.* Das Letzte mit großen Buchstaben gedruckt.

n) Z. E. Mythol. p. 227. Quid vero agat vir bonus, ubi bono esse non liceat, si forte quaeras, paucis respondeo. Si animi satis habet, veritatem profiteatur, si minus, suam libertatem ne prodat. Illud certe paucorum est, nec nisi Deo armatorum et consolidatorum, qui praesentibus succurrunt, famam posteritati, praemium coelo committunt — Unus prope Lutherus completi miraculi est, qui invictus triumphavit — —

bei ihm zusammen. Der Neid sah dieß ungern, argwöhnte verdächtige Zusammenkünfte und brachte es dahin, daß sie den Bürgern verboten wurden. Diese aber kamen nur desto öfterer und zahlreicher dahin, erbauten sich zuletzt Häuser daselbst und machten ein ansehnliches Dorf aus. Diesem Beispiele folgten bald viele andere, und es entstand eine Stadt, welche mit Mauern und Graben umgeben werden mußte. Als Arminius seine neue Stadt sah, rief er voll Verwunderung aus: Gott ist mein Zeuge, daß ich niemals so etwas im Sinne gehabt habe: Dank aber meinen Feinden, welche, wie sie einst einen Reuchlin, Erasmus, Luther und andere Athleten angetrieben und hoch gehoben haben, so auch uns durch ihren unzeitigen und blinden Eifer genöthiget haben, diese neue Stadt zu bauen, wo man von dem göttlichen Willen mildere und mit der Schrift mehr übereinstimmende Lehren hören kann °). Wie weit ist aber der Arminianismus vom Lutheranismus entfernt! Andreä haßte überhaupt die Secten unter den Christen. Die christliche Religion, erzählt er uns, wurde gelobt, weil sie die älteste Weisheit, Weissagungen und Orakel, in sich enthielte, weil sie in allen Stücken mit sich selbst übereinstimmte, weil einfältige und scharfsinnige Menschen gleich fest von ihr überzeugt wären, weil sie durchaus Göttliches lehre, weil sie alle andere Meinungen leicht widerlege, weil sie endlich unter so vielen Verfolgungen doch unbesiegt geblieben wäre, und aus allem diesem erhelle, daß der wahre Gott ihr Urheber, Regent und

o) Mythol. Manipul. VI. apol. 2.

und Erhalter wäre. Da aber sechs Menschen von der verschiedensten Denkart und Meinung, ein Grieche, ein Römer, ein Afrikaner, ein Armenianer, ein Nestorianer und ein Evangelischer sich eine reinere christliche Religion zueigneten und die Andersdenkenden der Hölle übergaben, so seufzte ein Anhänger der evangelischen Wahrheit, und sprach: Jetzt sieht man erst, wie nothwendig es ist, ein Oberhaupt der Religion und ein Muster der Lehre und des Lebens zu haben, nachdem seine vornehmsten Nachfolger unreine, unreinere, ja die unreinsten Meinungen hervorgebracht haben [p]). In einem andern Apologen erzählt er uns folgende Geschichte: Die Kirche trauerte darüber, daß die Brüder sich so sehr hassen, sich in die Secten der Philippisten, Majoristen, Antinomer, Flacianer, Ubiquisten 2c. trennen, und dadurch dem Volke ein so großes Aergerniß geben. Sie gab also Georg Cassandern, Phil. Melanchthon, Mart. Bucern und Jak. Andreä, als gelehrten und gemäßigten Männern, den Auftrag, die Partheien zusammen zu berufen, das Zweifelhafte zu erklären, das Harte zu mildern, das Ungewöhnliche zu verbessern, das Verhaßte zu begraben. Sie gehorchten, und hörten mit großer Geduld das Geschrei und die Zänkereien von allen Seiten an: da aber die Partheien ausgesöhnt waren, und von allen etwas nachgegeben werden sollte, so wären alle beinahe auf die Friedensstifter selbst losgefallen. Da zeigte es sich, daß es vielmehr Streitigkeiten des Ehrgeizes und der Gelehrsamkeit, als der Religion seyen, und daß jene Benennungen nicht sowohl gesucht

p) Mythol. Manip. III. apol. 13.

gesucht, als beigelegt werden, welche zuerst für hart, alsdann, wenn sie Beifall erhalten haben, für glorreich angesehen werden. Da also die Friedensstifter umsonst arbeiteten, die Köpfe einig zu machen, so kam es zuletzt dahin, daß die Frommen und Bescheidenen sich unter der Eintrachtsformel des Wortes Gottes vereinigten q). Dieß ist wohl deutlich genug. Auch die Nothwendigkeit einer neuen Reformation giebt Andreä klar genug zu verstehen. Er will freilich Luther's Werk nicht tadeln, sondern vielmehr die falschen Lutheraner, welche von dem Geiste seiner Lehre verlassen sind, die Verkehrtheit und Unsittlichkeit seiner Zeitgenossen, den herrschenden Streit- und Sectengeist; allein er giebt doch zu verstehen, daß Luther's Werk und Anstalt zur Erreichung seiner Zwecke nicht hinreichend war, daß es von Anfang an an einer gehörigen Kirchenzucht und Sittencensur fehlte, und daß etwas Besseres an die Stelle des Alten gesetzt werden, und eine neue Revolution im Kirchenwesen bewirkt werden müsse. Er findet, daß die sogenannten Lutheraner mehr, weil sie der Römischen Tyrannei und Treulosigkeit, als der Verdunkelung der Religion überdrüssig waren, wider den Pabst aufgestanden sind, daß sie selbst Anfangs nicht an einen so großen Abfall gedacht haben, bis sie durch noch größeres Unrecht aufgereizt, zuerst ihren Zungen und Federn, und dann auch ihren Händen den Lauf ließen, daß zuletzt der Haß gegen das Pabstthum sich unter mehreren Partheien theilte, die Kirche neue Wunden und neue Ursachen zu Wehklagen empfieng, welchen schwerlich jemand anders

q) Mythol. Manip. V. apol. 42.

ders, als Christus selbst abhelfen könne. Er betet und wünscht, daß Christus, welcher schon oft Helden gesandt habe, durch welche die christliche Welt gleichsam wiedergeboren worden sey, seiner Kirche auch jetzt ihren Arzt nicht versagen möge. Er erinnert sich, daß Vieler Wünsche und Seufzer so etwas herbeiführen können, daß es aber zur bestimmten Zeit nur unter einem ausgezeichneten Oberhaupte wirklich ausgeführt werde r). In derselbigen Schrift, wo er diese Gedanken äußert, erklärt er sich anderswo folgendermaßen. Nachdem die Evangelischen das Joch menschlicher Constitutionen abgeworfen hatten, so hätten sie ihren Nacken unter das sanfte Joch des Herrn beugen sollen. So aber werden jetzt menschliche Constitutionen mit andern menschlichen, ja mit kaum menschlichen verwechselt, und Wort Gottes genannt, die Sache selbst aber ist um nichts milder, so daß Verbannung oft besser ist, als Freiheit. — Idole sind hinaus geworfen, aber

r) Menipp. 26. p. 62. — Judicabis, cur ad primam Lutheri vocem Germani tam alacres tantoque numero assurrexerint, pertaesi scilicet Romanum jugum, et perfidiam potius, quam obscuratam religionem et exinde contra Pontificem minarum pleni. Ac nec illi ipsi de tanta desertione cogitabant, donec majoribus injuriis stimulati, vincula primum linguis solverunt, et calamis, indeque mox manibus. Denique cum in varia capita odium Romanorum excresceret, facta sunt nova ecclesiae vulnera, novi causati planctus, quibus metuo ut quisquam nisi Christus mederi possit — Oremus Christum, ut qui heroas jam saepe dedit, per quos orbis christianus quasi renatus dici possit, non deneget etiam postremum fortasse ecclesiae medicum — Optare licet, sperare licet, at tu memineris, multorum vota et suspicia tale quid impetrare, sed tempus definitum sub insigni aliquo capite adferre.

aber der Laster Idole werden angebetet. Des Pabsts Primat wird abgeleugnet, aber wir errichten Päbstchen. Die Bischöfe sind abgethan, aber Cyklopen führen Kirchendiener ein und werfen sie hinaus, die Simonie war in üblen Ruf gekommen, aber wer verschmäht heutzutag eine von Gold schwere Hand? Den Mönchen wurde Müssiggang vorgeworfen, wie wenn jetzt auf den Akademieen zu viel gearbeitet würde, die Klöster sind aufgehoben worden, so daß sie ganz leer sind oder Thiere füttern, die feierlichen Gebete sind abgeschafft, so daß jetzt die Meisten gar nicht beten, das Fasten ist aufgehoben, jetzt wird das Gebot Christi für eine ganz unnütze Stimme gehalten, um jetzt nichts von den Gotteslästerern, Ehebrechern und Wucherern zu sagen — Da aber heutzutag das Heilige mit dem Unheiligen vermischt wird und die Religion von Weltlichen abhängt, so muß es geschehen, daß man aus den Sünden nicht viel macht, daß die rechtmäßige Macht der Schlüssel beschränkt wird, daß diejenigen sclavisch werden oder in Gefahr kommen, welchen die Freiheit des göttlichen Worts anvertraut ist — — *).

Wie sehr Andreä das Universelle des Christenthums hervorhob, und eben darin seine Wahrheit und Göttlichkeit sah, leuchtet aus mehreren Stellen seiner Schriften deutlich hervor. Er wundert sich, daß sich fast niemand um die Wahrheit der christlichen Religion bekümmert. Er hält dieß für nothwendig, damit man das Geheimniß des Christenthums, welches durch die ganze Natur verbreitet ist und in der lieblichsten Harmonie in derssel-

*) Menipp. 82. p. 200 sq.

derselben stralt [t]), desto mehr bewundere, diejenigen, welche außer der Kirche sind, von ihren Irrthümern überzeugen könne, und sich selbst desto fester von der Reinheit und Vortrefflichkeit der christlichen Religion überzeuge. Die Bäche des Christenthums, sagt er, fließen durch die ganze Welt. So einstimmig ist des Universums Bekenntniß von Christus und seinem Evangelium, so groß die Concordanz der Welt, daß nicht einmal die dichtesten Nebel und abentheuerliche Fabeln die Stralen der Wahrheit genug verhüllen können, um nicht hie und da durchzubrechen, und die Weisheit der Welt, wenn man sie strenge untersucht, eines Raubes zu beschuldigen. Kein Wort der Wahrheit ist aus dem Munde der Weisen dieser Welt hervorgegangen, was nicht mit dem christlichen Gesetze oder der evangelischen Lehre Jesu und der Apostel zusammenstimme, so daß jene auch wider ihren Willen ein Zeugniß ablegen müssen. Der Alkoran und Talmud, die Metamorphosen und die Orakel können, indem sie eine ganz andere Absicht zu haben scheinen, unter ihren dunkeln Schatten die Wahrheit nicht unterdrücken, sondern lassen sie in hellen Stralen hie und da hervorbrechen, ein Christ erkennt sie und gesteht, daß sie ihm und seinem Christus angehöre. Dasselbige können wir von den Häresieen unsers Zeitalters sagen, welche, ob sie sich gleich unter einander anfallen und zerreißen, doch in vielen solchen Stükken mit einander übereinstimmen, die einem Christen willkommen sind und den Glauben an Gott bestä-

t) — ut christianismi mysterium per universam naturam diffusum et jucundissima harmonia praefulgidum amplius admirari liceat — Menipp. 43. p. 103.

bestätigen. Zuweilen bringen verschiedene Herz dieselbigen Worte hervor — zuweilen stimmen v schiedene Worte in Einem überein — Nich sollen wir dem göttlichen Worte vorz hen, wer dieß in sich selbst hört, d macht zwischen Weltlichen und Gött chen, zwischen Heiden und Christen, zw schen Orthodoxen und Heterodoxen, a besten und bescheidensten den Unt schied u).

In dem Herzen der Menschen sucht Andr die Gründe aller Religion und Moral u). findet in dem Inneren des Menschen eine klei Welt, welche so weise eingerichtet und so rei lich ausgestattet ist, daß sie die große Welt gen darstellt und nicht weniger Wunder enthält. Hi sagt er, ist Gottes Werk ins Kleine zusammenge gen und drückt des Himmels und der Erde B wegungen, Kräfte, Abwechselungen, ihre E zweiungen und des Versöhners Christus Verm lung aus; diese innere Welt erfüllt den Mensch welcher sich selbst kennt, mit einer unendlic Betrachtung der herrlichsten Dinge, so daß er seinem Mittelpunkte aller Dinge Zusammenku und Ausgehen anschaut, und es sehr zu bekla ist, daß so viele Menschen unbekannt mit sich sel

umh

u) Civis christian. c. 46. p. 167-169. Nullus ter angulus est, ubi Deus non spiret, neque mundus quam tam erit spissus aut densus, quem transspir caelicus afflatus non possit — Christus ubique bo est. Mythol christ. Praef. p. 9.

v) Itaque non opus erat Deum et divina alia alibi q in pectoris sacrario quaerere, interrogare et aud Civ. christ. c. 1. p. 6.

umhergehen w). Er will nicht, daß der Mensch das Gesetz außer sich suche und seine Pflichten erst aus den Gesetztafeln lernen wolle, da der Finger Gottes in unserem Herzen uns überzeuge, daß wir andern eben das schuldig sind, was wir von ihnen fordern x). Für das höchste Gut erklärt er die innere durch die Gnade gewirkte Seeligkeit, welche Jesus das Reich der Himmel nenne, und diesen Zustand beschreibt er mystisch. Da trägt das menschliche Herz unendliche Schätze der göttlichen Güte in sich verschlossen und niedergelegt, welche zu erforschen und zu entwickeln unaussprechliches Vergnügen gewährt. Denn Gott hat dem frommen Herzen einen kurzen Inbegriff des Himmels anvertraut, das ist die wahre Selbstgenügsamkeit, deren Besitzer vollkommen beruhigt sind und nichts bedürfen. — Daher haben Einige alles für diese Perle verschwendet — Andere, reich durch diese Vereinigung, haben ihren Körper weggeworfen — andere, glücklich durch den Besitz dieses Edelsteins, haben sich selbst vergessen, sind in das Nichts zurückgekehrt und haben sich in die Gottheit versenkt. Das ist die Süßigkeit, welche, wenn einer sie kostet, macht, daß ihn keine Wollust mehr rührt, keine Traurigkeit niederwirft, keine Schmeichelei einnimmt, keine Drohung schreckt, keine Ehre erhebt, keine Strafe bekümmert, kein Leben vergnügt, kein Tod ängstigt, daß er von allen Seiten in sich selbst genug hat und

w) Civ. christ. l. c.

x) Maligni hominis est, legem quaerere, et quid deceat velle ex tabulis scire, cum nos Dei in pectore digiti convincant, quod expetimus nobis idem deberi aliis. l. c. cap. 10. p. 39.

und um alles andere unbekümmert ist. Mag die Welt über sich oder unter sich gehen, oder in sich selbst zusammenstürzen, er sagt, daß ihn dieß nichts angehe, da, so lange es einen Himmel giebt, alles gut mit ihm steht. Glücklicher Reichthum, welchen keine Gewalt überwinden, keine Arglist zerstören kann, welcher durch einen bewundernswürdigen Wechsel alle Dinge des Weltalls in einen Punkt zusammenzieht und aus diesem Puncte wieder ins Unermeßliche ausdehnt, so daß niemand weniger Allein ist, als der Christ, wenn er allein ist: denn er hat den Himmel zum Begleiter [y]). Von der Theosophie sagt er, sie erkenne und erforsche nichts von menschlicher Erfindung, sie sey alles Gott schuldig, wo die Natur aufhöre, fange sie an, und belehrt von Gott bewahre sie ihre Geheimnisse sorgfältig auf; sie sey übrigens nur weniger Menschen Sache, auch nicht

y) l. c. p. 50. cap. 13. Seinen Hang zur Mystik verräth auch sein schöner Apologe über Tauler Mythol. Manip. IV, 44. Da dieser Mystiker fast immer in der Einsamkeit lebte und doch fast alles wußte, was in der Welt vorgieng, so glaubten Einige, er habe Kundschafter, Andere, er habe einen Zauberspiegel, in welchem er alle Begebenheiten der Welt sehen könne. Als er es hörte, so offenbarte er das ganze Geheimniß des innern Menschen, und zeigte, wie er durch Einkehren in sich selbst und Abschiednehmen von der Welt aller Wissenschaften, Künste und Handlungen Ursprung, Saamen und Adern besitze und in dem Mittelpuncte der heiligen Ruhe alles anschaue, und zuletzt das große Amphitheater der Seele finde, welchem, wenn der heilige Geist darauf ruhe, nichts im Weltall verglichen werden könne. Als dieß öffentlich bekannt wurde, so sammelte er einige wenige aus dem Strudel der Welt zum seeligen Sabbat, den meisten übrigen aber wurde er zum Spotte.

nicht jeder Fromme solle nach ihr streben, da es allein auf Gott ankomme, mit seinem Lichte jemand zu beglücken. — Mag die Philosophie Schwierigkeiten aufwerfen, die Theosophie ist ruhig, mag jene sich widersetzen, diese dankt, mag jene zweifeln, diese liegt sicher zu den Füßen Jesu [z]).

Dieser Mann lebte in lauter idealischen Vorstellungen. So versetzt er sich oft in eine andere Welt oder in sich selbst, in seine innere Welt, in seinen inneren Himmel, und entwirft ein Gemählde desselben. Dieß ist der Zweck seines christlichen Bürgers, welcher aus der Fremde in seiner Heimath angelangt ist, dieß der Zweck seiner Beschreibung der christianopolitanischen Republik, welche zudem voll glücklicher Dichtung ist und das Innere auch in äußeren idealischen Formen der gesellschaftlichen Verfassung hervortreten läßt. Jene Schrift enthält zugleich einen kurzen Inbegriff der Moral. Diese beschreibt die Stadt der aus der Welt vertriebenen Religion mit ihren Gesetzen und Einrichtungen. Sie beschreibt die in ihr öffentlich gewordene moralische Gesetzgebung. Es ist der Mühe werth, Proben aus dieser Schrift vorzulegen. "Einer der Hörsäle dieser Stadt hat die Ethik zur Vorsteherin, die Lehrerin aller menschlichen Tugenden, welche nicht nur an Geboten und Regeln reich ist, sondern sich auch durch die That selbst und durch tägliche Proben an den Tag legt. Es ist lächerlich, Andere zu dem zu ermahnen, wovon unser Leben das Gegentheil ausdrückt. Diejenigen, welche nur himmlisch gesinnt sind, sollen nichts Irdisches an sich haben,

z) De republ. Christianop. p. 130.

haben, die, welche die Gerechtigkeit einschärfen, sollen niemand Unrecht thun, die, welche zur Mäßigkeit rathen, sollen nicht schwelgen. — Wenn Vorgänger da sind, wird es an Nachfolgern nicht fehlen — Hier lohnt sich die Mühe. Die Einwohner der Christusstadt rechnen das Glück nicht unter die Güter. Sie nennen es etwas Erdichtetes, was bloß in unserer Meinung besteht. Sie sagen, wir begehren oder fliehen, was wir uns als gut oder schlimm vorstellen, und, da es in unserer Gewalt stehen könnte, es immer gut zu haben und zufrieden zu seyn, so machen wir durch Meinung, daß wir es schlimm haben und unzufrieden seyen; wir werden immer Mangel haben, wenn wir Dinge begehren, über welche wir nicht gebieten können, wir werden immer Ueberfluß haben, wenn wir nur das besitzen, was uns niemand entreißen könne. So sagen sie, und so ist es auch wirklich. Daher ist niemand an unserem Unglücke Schuld, als wir selbst; wenn wir einzeln wollen, was nur allen zusammengenommen gehört, und so in Fremdes Eingriffe machen, so haben wir immer Streit, so ist immer einer, der uns überwindet oder unterdrückt, oder, wenn uns kein anderer quält, so thun wir uns selbst niemals genug. Da dieß die Bürger der besten Stadt wohl wußten, so wollten sie, daß das höchste Gut nur in ihrem Herzen seinen Sitz habe, und weil sie nicht bloß ein eingebildetes höchstes Gut wollen, so glauben sie, daß Christus es sey, durch dessen Liebe sie in vollkommener Freundschaft unter sich vereiniget sind, in vollkommener Wahrheit gebildet, und, um alles zu sagen, durch vollkommene Humanität veredelt werden. Daß

wir dieses nachahmen möchten, oder daß uns diejenigen, welche die Welt mit der größten Unsittlichkeit erfüllen, erlaubten, es zu thun, darum flehe ich zu Gott, dem Urheber, Erhalter und Belohner eines sittlichen Lebens [a]). In der Christusstadt wird der Reisende, welcher sie besucht, auch zu einem Presbyter geführt. Es ist ein Mann von einem ehrwürdigen Alter, und aus seinen Mienen stralt eine gewisse Göttlichkeit. Keiner ist mehr im göttlichen Worte bewandert, keiner kennt es mehr aus innerer Erfahrung als er. Als er mit sanfter Wärme mit mir sprach, so erkannte ich Gottes Gesandten, so wenig sah man seine irdische Abkunft. Da ich nach unserer Weise ihn mit Titeln beehren wollte, so nahm er sie nicht an, er verachtete solche weltliche Thorheiten und sagte, daß er sich genug geehrt finde, wenn ich ihn als Diener Gottes und meinen Vater betrachte. Man sagt, er werde sehr oft von Gott angetrieben und bringe dann ungewöhnliche Dinge vor, jedoch mit der größten Nüchternheit des Geists. Nur einmal in der Woche, und zwar am Sonntag, redet er das Volk an, und unterrichtet es durch seine göttliche Ausrede. Alle gestehen, daß sie ihn niemals ohne innere Bewegung des guten Geists gehört haben. Er würde sich schämen, Andere zu etwas zu ermahnen, was er nicht vorher selbst gethan hätte, so daß er, wenn er auch schweigend in der Versammlung dasteht, doch redet. Seine ganze Zeit verwendet er auf heilige Meditationen und Uebungen, vornehmlich aber auf Beförderung des praktischen Christenthums, er sucht kein anderes Vergnügen, als das der himmlischen Speise. Als er mich segnete, weiß

a) De republ. Christianopol. n. 73.

weiß ich nicht, welche mein ganzes Gemüth überströmende Wärme ich empfand. Die wahre Theologie ist in der That wirksamer, als das Predigen Vieler. Ich erröthete, als ich mich an den Ehrgeiz, die Habsucht, den Neid, die Völlerei einiger, und an andere unheilige Gewohnheiten des heiligen Ordens erinnerte. Man sollte glauben, daß sie das nicht glauben, wovon sie Andere überzeugen wollen, wenn sie anders zu überzeugen gelernt haben. Mir gefiel mein Presbyter, ein Mann von warmem Geiste und kaltem Fleische, ein Liebhaber des Himmels und gleichgültig gegen die Erde, Jedem der Nächste durch Liebesdienste, entfernt von aller Schwazhaftigkeit, trunken von Gott, sich aller Wollüste enthaltend, wachsam für die Heerde, für sich selbst schlafend, der erste an Verdienst, der letzte an Ruhm. — Er ist Gatte. Seine Gattin ist das auserwählteste Weib, sie ist fromm und mäßig, und unterläßt nicht, ihren Mann an alles zu erinnern, was gut ist. Da sie höchst verständig ist, so wird sie nicht leicht betrogen, da sie höchst aufrichtig ist, so betrügt sie niemals. Ihre Miene ist immer heiter, ihr Gemüth immer ruhig: denn sie ist aufs beste verheirathet; sie hat ihren Mann mit vielen und blühenden Kindern beglückt, unter welche auch Alethea und Parrhesia gehören. Sie besorgt alle ihre Geschäfte pünktlich, ist reich durch ihre Ehe und empfindet keine Lust nach Fremdem, sie läßt nichts aus Nachlässigkeit zu Grunde gehen und befleißigt sich in allen Stücken der Reinlichkeit. Sie redet, wo es nöthig ist, liebt übrigens das Stillschweigen; wo es auf Geschicklichkeit und Fleiß ankömmt, hat sie ihres gleichen nicht: daher sind des Heiligthums Decken und

Vorhänge durch ihre Hände gewirkt. Dieses Weib heißt — Gewissen. Der Presbyter theilt keine Sacramente aus und verrichtet gar keine kirchlichen Gebräuche, dieß überläßt er als das Geringere dem Diakonus [b]). — Auch ein Vorsteher menschlicher Wissenschaften ist in dieser Stadt, ein Gelehrter. Er ist ohne Stolz und Autorität, alles ist an ihm menschlich. Man glaubt von ihm, daß er alles wisse, er selbst ist bescheiden, und führt keine Ehrentitel. Er sagt, daß derjenige Fortschritte gemacht habe, welcher ein Schüler des heiligen Geists heiße. Wenn man ihn nach dem Inbegriffe aller Gelehrsamkeit fragt, so nennt er den gekreuzigten Christus und sagt, daß auf ihn alles abzwecke — Er erforscht die Erde, um den Himmel schätzen zu lernen, und, wenn er des Himmels Werth erkannt hat, schätzt er die Erde gering. Er mißbilligt jede Literatur, welche Christus nicht näher bringt, er verwünscht jede, welche von ihm entfernt. Er sagt, daß man der Kirche, welche so viele tausend Jahre auf dem Oceane der Welt umhergeschwommen wäre, alle Sprachen, alle Geschichte, alles Raisonnement, alle Naturkenntnisse schuldig sey — daß nur die Christen etwas wissen, aber aus Gott, die übrigen aber unwissend sind, weil sie etwas aus sich wissen wollen [c]).

Wenn man diesen Mann den Erasmus der Protestanten nennt, so thut man ihm kaum genug Ehre an. An männlicher Kraft, Entschlossenheit und Bestimmtheit war er ihm überlegen

b) l. c. n. 30. 31. 32. p. 76 sqq.

c) l. c. n. 36. p. 87 sq.

gen [d]), in den Geist der Religion und des Christenthums drang er tiefer ein, als moralischer Schriftsteller hatte er mehr Innigkeit, und in nützlichen moralischen Dichtungen war er schöpferischer und glücklicher. † 1654 [e]).

Ein Zeitgenosse von ihm war Joh. Arndt. Andreä hatte die tiefste Verehrung vor ihm und stimmte seinen Bemühungen vollkommen bei. Er stiftete ihm einen bedeutungs- und ehrenvollen Apologen [f]), er widmete ihm seine Beschreibung des Christusstaats [g]). Arndt war der Tauler oder Kempis der Protestanten, und fand, wie sie, unter allen christlichen Religionspartheien eifrige, erbaute und dankbare Leser. Wie viele Schriftsteller können sich einer so weit ausgebreiteten,

d) Man sehe seinen eigenen treffenden Apologen über Erasmus II, 27. Mythol.

e) S. mein Programm: De *Joh. Valent. Andreae* consilio et doctrina morali. Goett. 1808.

f) Mythol. I, 5.

g) Diese gedrängte und treffende Zueignung heißt so: Ehrwürdiger Vater in Christus! Dieser unser neuer Staat erkennt dich an und blickt auf dich zurück: denn da aus jenem großen Jerusalem, welches du mit großem Geiste wider Willen der Sophisten erbaut hast, eine kleine Colonie hieher geführt worden ist, so kann sie nicht anders als alles auf dich beziehen, dir für ihre Anstalten und Gesetze danken, und dich bitten, daß du ihr nach deinem Wohlwollen anzeigen mögest, was noch zu ergänzen oder zu bessern ist. Möge dich Gott bey deinem ehrenvollen hohen Alter noch viele sehen lassen, welche durch deine Belehrung sich der Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und Gelehrsamkeit befleißigen. Lebe wohl und fahre fort, deinen Verehrer Gott zu empfehlen.

ten, dauerhaften, schönen und edlen Wirksamkeit auf die Gemüther rühmen, als er? Seine Bücher vom wahren Christenthum machen nicht bloß ein Erbauungsbuch aus. Es ist überlegte, von Grundsätzen ausgehende, moralische Mystik, übrigens zugleich zur Erhebung und Reinigung der Gemüther und zur Verbesserung der Sitten angewandt und dargestellt, was man in diesem Buche findet. Es ist die Lehre eines Tauler, Kempis und der deutschen Theologie, welche in diesem Buche nur von den unterscheidenden Lehren des Katholicismus getrennt, und den Grundsätzen der Evangelischen möglichst angepaßt angetroffen wird. Kein Wunder übrigens, daß Arndt von den strengen Lutheranern vieler Irthümer beschuldiget wurde. Wenn er sichs auch selbst nicht deutlich bewußt war, daß er von dem rechtglaubigen Lehrbegriffe abweiche, wenn er noch so oft seine Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern förmlich bezeugte, wenn er auch Abänderungen in den späteren Ausgaben seiner Bücher vom wahren Christenthum vornahm, so blieb doch immer noch etwas übrig, was mit jenem Lehrbegriffe, in seiner Strenge genommen, nicht ganz zusammenstimmte, aber eben dieses Etwas ist eine gewisse freiere moralische Tendenz, ein gewisser unmittelbar praktischer Geist. Abgerechnet viele offenbar ungereimte und ungerechte Vorwürfe, welche man diesem trefflichen Manne wegen seiner Rechtglaubigkeit machte, waren andere ganz gut gegründet, aber in der That eben so viele Lobsprüche für ihn, eben so viele Beweise, daß er den Lutherischen Lehrbegriffe moralisiren und zur reinen Mystik erheben wolle, oder ihn vielmehr in sich selbst schon moralisirt

lisirt

lisirt und mysticirt habe. Wenn er sich auch noch so oft verwahrt und noch so sorgfältig hütet, so entwischen ihm doch immer wieder Aeußerungen, welche nicht zu Luther's strenger und bestimmter Lehre stimmen. Schon die Wahl mancher Ausdrücke aus den älteren Mystikern konnte in keine rechte Harmonie mit dieser Lehre gebracht werden, und manche Vorstellungen von ihnen, welche Arndt in sein Buch versetzte, waren unter Evangelischen neu und ungewöhnlich, und die orthodoxen Theologen wußten gar nicht, wo sie sie in ihrem Systeme hinschieben sollten. Man las hier: Alles sey aus Gottes Wesen geflossen, in jeder Creatur sey etwas vom Wesen Gottes, die Menschen sollen das wieder werden, was sie ewig in Gott gewesen, alle Geschöpfe haben einen Funken von der Güte Gottes empfangen, die heilige Schrift sey dem Aeußerlichen nach ein todter Buchstabe, das Neue Testament sey nur ein äußeres göttliches Zeugniß, das Wort Gottes ohne Verwandlung ins Leben sey ein bloßer Schall, die Rechtfertigung geschehe von innen heraus aus dem Grunde unserer Seele, sie sey sammt der Heiligung in der neuen Geburt enthalten, der Glauben gelte nichts ohne Liebe, die Liebe sey das rechte neue Leben, das Leben Christi im Glaubigen, wenn nicht die Buße in Ertödtung der Eigenliebe, in Selbstverleugnung und Besserung bestehe, so sey Christus den Menschen nichts nütze, wenn einer die ganze heilige Schrift wisse, so heiße es nichts ohne ein heiliges Leben, die Seele habe ein verborgenes, lauteres und bloßes Wesen, welches mit der Welt nichts zu thun habe und von Verstand und Erkenntniß verschieden sey, und in ihrem Wesen sey

der Sitz Gottes und sein Reich, äußere Dinge seyen nur Mittel, aber nicht der Schatz in uns. Man fand Stellen, wo von allen äußern Cärimonien mit einer gewissen Gleichgültigkeit geredet war. Man sah, daß noch mehr auf Gottseligkeit und Rechtschaffenheit, als auf Glauben, mehr aufs Leben als auf die rechtglaubige Lehre gedrungen werde, daß Jesus mehr als Beispiel zur Nachfolge, als Lehrer der Tugend durch Wort und That, denn als Erlöser dargestellt werde. Mit der rechtglaubigen Lehre von den Gnadenwirkungen, vom Glauben, von guten Werken, von Rechtfertigung und den Sacramenten ließen sich solche Stellen nicht ganz vereinigen, so sehr auch Arndt in andern Stellen sie zu beschränken und mit jenen Lehren einig zu machen suchte [h]). Mit Recht steht

h) Man wird hier keine Nachweisungen aus Arndt's Schrift vom wahren Christenthum erwarten, wo das, was oben angezeigt ist, in so unzähligen Stellen vorkommt. Eben so wenig gehört eine ausführliche Beschreibung derselben hieher. Das erste Buch ist wahrscheinlich 1605. zuerst herausgekommen, zu welcher Zeit aber die drei andern Bücher zuerst herausgekommen seyen, weiß man nicht gewiß. Das erste Buch heißt das Buch der Schrift, und zeigt, wie in einem wahren Christen der alte Mensch täglich sterben und Christus in ihm leben soll; das zweite heißt das Buch des Lebens oder Christus, und zeigt, wie der Mensch durch Christi Verdienst, Lehre, Beispiel Sünde, Gefahr und Leiden überwinden und durch seine Kraft stark werden soll; das dritte heißt das Buch des Gewissens, und zeigt, wie Gott den höchsten Schatz, sein Reich in des Menschen Herz, als ein inneres Licht der Seele gelegt habe; das vierte heißt das Buch der Natur, und zeigt, wie das große Weltbuch der Natur von Gott zeuge und zu Gott führe. Von den Streitigkei-

steht er also unter denjenigen Schriftstellern, welche ein Bedürfniß des Besseren in der evangelischen Kirche fühlten, welche eine Verbesserung der Sitten und auch wohl der Verfassung und Lehre zu bewirken strebten und eine reine heilige Mystik in die Gemüther der evangelischen Christen zu versetzen suchten. Seine Schrift vom wahren Christenthum ist die erste ihrer Art. Das gottlose Leben seiner Zeitgenossen hat ihm, wie er selbst sagt, Veranlassung dazu gegeben, und sein Hauptzweck geht dahin, zu zeigen, daß der Glauben nothwendig sich in Tugend und Gottseeligkeit thätig beweisen, daß man nicht nur Christi Diener und Liebhaber, sondern auch sein Nachfolger seyn müsse. Er beschreibt also den Anfang und Fortgang, die Hindernisse, Uebungen, Mittel und das Wesen der ächten praktischen Gottseeligeit faßlich, bilderreich, biblisch, gefühlvoll und aus eigener Erfahrung. † 1621.

Im 17ten Jahrhundert gab es mehrere, einem Andreä und Arndt ähnliche Männer. Joh. Balth. Schupp züchtigte die verdorbenen Sitten seines Zeitalters durch bittere Satyren [i]) † 1661. Balth. Meisner zu Wittenberg † 1626. Heinr. Müller zu Rostock † 1675. Joh. Saubert zu Nürnberg † 1646. Paul Tarnov † 1633. Quistorp zu Rostock, Reiser zu

tigkeiten, welche über diese Schrift geführt sind, und den dahin gehörigen Schriften giebt Walch in der Einleitung in die Religions-Streitt. der luther. Kirche III. 191-242. Nachricht.

i) Sammlung seiner Schriften Frkf. a. M. 1701. S. von ihm *Molleri* Hist. Cherson. Cimbr. III. 496 sq.

zu Hamburg † 1686. und Andere machten ihre frommen Wünsche öffentlich bekannt, deckten die Mängel der herrschenden Lehrart, die Unzulänglichkeit des öffentlichen Gottesdienstes, die Gebrechen des geistlichen Standes und der Lutherischen Kirchenverfassung auf, und suchten eine gefühlvolle und freiere Mystik mit dem ziemlich hölzernen und steifen symbolischen Lehrbegriffe in Verbindung zu bringen [k]).

Am meisten aber zeichnete sich Phil. Jak. Spener, (geb. 1635. im Elsaß) zuerst Docent zu Strasburg, hernach in geistlichen Aemtern zu Frankfurt am Mayn, darauf zu Dresden, und zuletzt zu Berlin † 1705. unter den Männern dieser Art aus. Was er sagte und wünschte, haben viele Andere vor und neben ihm gesagt und gewünscht, aber nachdem es aus seinem Munde und aus seiner Feder gekommen war, brachte es eine große Erschütterung in der ganzen evangelischen Kirche vor, hätte beinahe das bisherige Gebäude ihrer Lehre und Verfassung umgestürzt und erzeugte Streitigkeiten, welche fast vierzig Jahre

k) *Meisneri* Pia desideria ac consilia theol. de quibusdam defectibus in et ab ecclesiis evangelicis tollendis — Müller suchte seine Absichten durch ascetische Schriften zu erreichen — *Saubert* de disciplina ecclesia restauranda, ein Freund Andreä's, welcher von ihm in s. Leben bei *Weismann* l. c. p. 937. mit den höchsten Lobsprüchen redet, und ein Mitglied seiner Fraternität, — *Tarnovius* de novo evangelio, darunter verstand er die Lehre, daß man nur an Gottes Gnade glauben und die äußere Kirchenordnung beobachten dürfe — *Quistorp* pia desideria — Von Reiser'n s. Thieß Hamburg. Gelehrt. Lex. III. 122. Vergl. überhaupt Walch a. O. IV. S. 1056 ff.

re hindurch fortgedauert haben. So bedarf oft das, was lange Zeit hindurch stiller vorbereitet und auch wohl laut, aber ohne Wirkung, gewünscht, und scheinbar unterdrückt worden ist, nur eines Mannes, der an die Spitze tritt, oder von der Vorsehung an dieselbige gestellt wird, um öffentlich zu werden, mächtig um sich zu greifen und sogleich eine unerwartet große Anzahl von warmen Freunden und Vertheidigern zu finden. Spener war durch seine persönlichen Eigenschaften und durch seine äußeren Lagen zu einer solchen Bestimmung von der Vorsehung berufen. Neben einer umfassenden, mannichfaltigen Gelehrsamkeit und einem durchdringenden Scharfsinne war er ein Mann, welcher eine große Welt- und Menschenkenntniß besaß, von einem durchaus praktischen Geiste beseelt war, sein Zeitalter studiert hatte, sich durch Sanftheit, Liebenswürdigkeit, Humanität und ächte Gottseeligkeit des Charakters auszeichnete, und sich in der Muttersprache so klar, naiv, eindringend, voll und harmonisch auszudrükken wußte, wie vielleicht kein Schriftsteller seines Zeitalters. Die Schriften eines Tauler und Kempis, eines Arndt und Val. Andreä schätzte er besonders hoch. Von Tauler's Schriften und der deutschen Theologie pflegte er zu sagen, Luther sey durch sie, neben der heiligen Schrift, das geworden, was er gewesen sey [l]). Arndten nannte er öfters den herrlichen Mann und Nachfolger Luther's [m]). Andreä'n nennt er den tiefsinnigen [n]), und sagt von ihm, er

l) Pia desideria. S. 140.

m) a. O. S. 154. u. anderswo.

n) a. O. S. 29.

er achte seine Schriften so hoch, daß, wenn er einen Mann zur Besserung der Kirche aus dem Grabe wieder erwecken und hervorbringen könnte, es vielleicht viel Nachdenkens bedürfen würde, ob er einen andern vor ihm dazu erwählen würde °). Er blieb nicht bloß bei Klagen, bei idealischen Darstellungen, Wünschen und Vorschlägen, wie seine Vorgänger stehen, sondern seine Verbesserungsvorschläge waren mit tiefer Welt- und Menschenkenntniß und mit behutsamer Ueberlegung und Beschränkung verbunden, er legte selbst Hand an das Werk, und bewies in wirklichen Anstalten und in Ausführung seiner Absichten eine große praktische Geschicklichkeit. Es waren im Ganzen nur wenige neue Hauptideen, welche er ausstreute, nur wenige Verbesserungsvorschläge, welche er machte, nur wenige neue Anstalten, welche er einführte, aber sie griffen so tief ein, daß die Bewegung sich der ganzen evangelischen Kirche mittheilte, daß immer neue Fragen zur Sprache kamen, daß kein Punkt der evangelischen Glaubenslehre unberührt, unangefochten und unerörtert blieb, und daß auch die Moral und ihr Verhältniß zur Theologie in eine ganz neue sorgfältige Untersuchung gezogen wurde.

Im Jahre 1675. gab er als Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Arndt's Postille Fromme Wünsche oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche, sammt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vor-

o) Erzählung dessen, was wegen des sogenannten Pietismi in Deutschland vorgegangen. S. 31.

Vorschlägen heraus. Diese Vorrede, welche nachher als ein besonderes Buch oft wieder herauskam [p]), enthält schon den Keim und die Principien von allem, was er nachher schrieb und worüber gestritten wurde.

Spener klagte in dieser Schrift über den betrübten Zustand der Christenheit überhaupt und insbesondere in der lutherischen Kirche. Er schilderte die Gebrechen aller Stände, insbesondere des geistlichen, in welchem er eine Reformation für absolut nothwendig hielt. Er will nicht leugnen, daß Gott in diesem Stande die seinigen übrig behalten hat, er will sich nicht von der Zahl derjenigen ausnehmen, welche des Ruhms mangeln, den sie vor Gott und der Kirche haben sollten, er will selbst nicht in Abrede seyn, daß auch durch unwürdige Prediger Gutes gewirkt werde, aber er findet fast überall unter diesem Stande einen Mangel des wahren, lebendigen Glaubens und der Früchte desselben [q]). Es ist ihm ein schreckhafter Gedanke, daß die Lehre von der ernstlichen inneren Gottseeligkeit Manchen sogar verborgen ist, und daß, wer dieselbige mit Eifer treibet, kaum dem Verdachte eines heimlichen Papisten, Weigelianers oder Quäckers entgehen könne [r]). Er zeigt, wie der herrschende theologische Streitgeist die Wirkung habe, daß man sich um die unter allen Christenpartheien anerkannte Lebensregeln wenig bekümmere, daß man das Eine, was noth sey, vernachlässige, daß man alles auf Verstärkung seiner

p) Ich gebrauche die Ausg. Frkf. a. M. 1680.

q) a. O. S. 11. 12. 15.

r) S. 17 f.

ner Parthei, nicht aber auf Beförderung der Gottseeligkeit anlege [s]). Er bemerkt mit Wehmuth, daß manche Sünden gar nicht mehr für Sünden, oder für unbedeutend gehalten werden, z. E. die Berauschung, daß man die Leute, welche wider solche Sünden eifern, für seltsame, wunderliche Leute erklärt, welche aus andern, als Schriftgründen, gewissen Ergötzlichkeiten feind seyen, daß man meint, wenn man etwas Böses nur nicht oft oder täglich, sondern nur zuweilen und gelegenheitlich thue, so habe es nichts zu bedeuten, daß man es für keine Sünde halte, Rechtsprocesse bloß zur Befriedigung der Rachsucht und anderer Leidenschaften zu führen, dem Armen nichts, als höchstens etwas von seinem Ueberflusse zu geben, und das Betteln ganz gemein werden zu lassen, welches doch als ein Mittel, Förderniß und Deckmantel vieler grausamen Sünden, eine Beschwerde der recht nothdürftigen und auch zu christlicher Mildigkeit geneigter Personen, ein schädlicher Mißstand des gemeinen Wesens und gar als ein Schandfleck des Christenthums angesehen werden sollte [t]). Eben so beklagt er den weit verbreiteten verderblichen Irthum, daß man bei einem unsittlichen Leben bloß durch den Glauben seelig werden könne, daß das ein wahrer Glauben seyn könne, welcher mit Lastern verbunden sey [u]).

Bei diesem traurigen sittlichen Zustande der Kirche hält er doch eine Verbesserung derselben nicht für unmöglich. Er protestirt dabei wider

Plato:

s) S. 19-120 f.

t) S. 37-46.

u) S. 49 ff.

Platonische Träume und überspannte Forderungen, daß gar kein Unkraut mehr auf dem Weizenacker gefunden werde, aber er beruft sich darauf, daß Christen bestimmt seyen, nach Vollkommenheit zu streben, und daß, was der ersten christlichen Kirche möglich gewesen sey, auch jetzt noch möglich sey. Darunter versteht er nicht bloß die Reinheit der Sitten, welche unter den ersten Christen herrschte, sondern auch gewisse gesellschaftliche kirchliche Anstalten unter ihnen, welche er wieder hergestellt wissen will [v]). Er dringt also damit bestimmt auf eine Verbesserung in der Verfassung der evangelischen Kirche, und macht dazu, jedoch mit großer Bescheidenheit und Sanftmuth, bestimmte Vorschläge.

Er wünscht, daß eine Kirchenzucht eingeführt werde, daß offenbare Sünder kirchlich bestraft und endlich ausgeschlossen werden [w]). Er findet nicht nur, daß die gewöhnlichen Predigten nicht genug auf die Hauptsache des ganzen Christenthums, auf Heiligung des Herzens und die daraus entspringende Rechtschaffenheit des Lebens dringen [x]), sondern daß auch das Predigen überhaupt keine zur Erbauung und Besserung der Menschen hinreichende Anstalt sey, indem die Menschen dadurch nicht mit dem ganzen Inhalte der Schrift bekannt gemacht werden, und überhaupt wenig Gutes dadurch gestiftet werde [y]). Er schlägt daher vor,

v) S. 83–90.
w) S. 83 f. 94.
x) S. 151 ff.
y) S. 95 f.

vor, die alte apostolische Art der Kirchenversammlungen wieder neben den gewöhnlichen Predigten in den Gang zu bringen, wie sie Paulus 1. Kor. 14. beschreibe, wo nicht Einer, sondern auch Andere, welche die Gabe dazu haben, auftreten, und ihre gottseeligen Gedanken vortragen, die übrigen aber darüber richten. Er meint, es könnte am besten so geschehen, wenn zu gewissen Zeiten mehrere unter Leitung eines Predigers zusammenkämen, aus der Schrift vorläsen, sich über jede Stelle brüderlich unterredeten, ihre Zweifel vortrügen, Erläuterung verlangten und von Andern erhielten, und sich untereinander erbauten. Er verspricht sich davon keinen geringen Nutzen. Er hofft, daß die Prediger dadurch ihre Zuhörer recht würden kennen lernen, und daß zwischen Beiden Vertrauen würde gestiftet werden, daß alle Mitglieder sich dadurch erhoben und gestärkt, und desto fähiger fühlen würden, in ihrer Hauskirche Kinder und Gesinde besser zu unterrichten, und daß auf diese Weise die Christen erst mit dem Worte Gottes recht bekannt werden und seine Kraft empfinden würden [z]). Solche Versammlungen (Collegia pietatis genannt) hatte Spener wirklich schon vor Herausgabe dieser Schrift in seinem Hause eröffnet.

Mit diesen Versammlungen stand eine Behauptung in Verbindung, welche er gleichfalls in seinen Frommen Wünschen aufstellte und nachher in andern Schriften noch weiter ausführte, daß nämlich nicht nur Prediger, sondern alle Christen zum geistlichen Priesterthum berufen und

z) S. 98 f.

und bestimmt seyen, daß allen insgesammt alle geistliche Aemter zustehen, und, obwohl deren ordentliche und öffentliche Verrichtung den dazu bestellten Dienern anbefohlen sey, sie doch auch im Falle der Noth von Andern verrichtet werden können, daß aber insbesondere diejenigen, welche nicht zu den öffentlichen Verrichtungen gehören, immerfort zu Haus und im gemeinen Leben von Allen getrieben werden sollen. Er hält es für eine äußerst schädliche Erfindung des Pabstthums, daß alle geistliche Aemter allein dem Clerus angewiesen worden, und dieser daher hochmüthiger Weise sich den Namen der Geistlichen, welcher doch allen Christen gemein sey, angemaaßt habe, daß man die übrigen Christen von diesen Aemtern ausgeschlossen, als ob es ihnen nicht zugehörte, in der heiligen Schrift zu forschen, Andere zu unterrichten, zu ermahnen, zu strafen, zu trösten, und dasjenige im Privatleben zu thun, was im Kirchendienste öffentlich geschieht. Daraus ist seiner Meinung nach auch die Folge entstanden, daß die Christen in dem, was sie doch mit angieng, träge wurden, daß hingegen die Geistlichen thun konnten, was sie wollten, weil ihnen niemand in die Karte sehen oder die geringste Einrede thun durfte. Er hält dafür, daß alle Christen zu allen geistlichen Aemtern nicht nur befugt, sondern auch verbunden seyen, daß sie damit keinen Eingriff in das Amt der Geistlichen machen, daß sie auch selbst auf den Pfarrer mit Acht geben und ihn im erforderlichen Falle brüderlich ermahnen, und ihm in allen diesen Aemtern an die Hand gehen sollten. "Durch diesen ordentlichen Gebrauch des Priesterthums, sagt er, wird dem Predigtamt sogar kein

Eintrag gethan, daß vielmehr dieses eine der vornehmsten Ursachen ist, warum das Predigtamt nicht alles das, was billig seyn sollte, aus- und zu Werk richten kann, weil es ohne die Hülfe des gemeinen Priesterthums zu schwach und ein Mann nicht genug ist, bei so vielen, als etwa einem gemeiniglich in seiner Seelsorge anvertraut worden, dasjenige auszurichten, was zur Erbauung nöthig ist. Wo aber die Priester ihr Amt thun, da hat der Prediger als ihr Director und ältester Bruder eine stattliche Hülfe in seinem Amt und dessen so öffentlichen, als absonderlichen Verrichtungen, und wird ihm die Last nicht zu schwer" a).

Da er die Theologie nicht bloß für eine Wissenschaft, sondern für etwas Praktisches hielt, so äußert er auch den Wunsch, daß mit studierenden Theologen Uebungen angestellt würden, durch welche das Gemüth zum Praktischen und zur Erbauung gebildet und angewöhnt werde. Er schlägt Collegia vor, in welchen besonders die christlichen Lebensregeln abgehandelt und den Studierenden eingeschärft, und sie auch angewiesen würden, wie sie gottseelige Betrachtungen anstellen, sich selbst in Prüfung ihrer selbst besser erkennen, den sinnlichen Lüsten widerstehen und ihre Begierden bezähmen, wie sie ihren Wachsthum im Guten und ihre Mängel erforschen, also dasjenige selbst thun sollen, was sie einst Andere lehren sollen. Er wünscht, daß theologische Professoren Anfangs nur mit einer erwählten Anzahl von Zuhörern, bei welchen sie bereits eine herzliche Begierde, rechtschaffene Christen zu werden, bemerken, das

N.

a) S. 104-110.

N. T. lesen, dabei bloß auf das, was zur Erbauung dient, achten, die Zuhörer selbst reden und anzeigen lassen, wie sie jede Stelle zu eigenem und fremdem Gebrauche anwenden würden, und sie dabei leiten möchten. Er wünscht und hofft, daß auf diese Weise unter den Zuhörern selbst Freundschaft und Vertraulichkeit entstehen, daß sie sich unter einander brüderlich eröffnen, ermahnen, bestrafen, ihr Betragen nach Gottes Wort prüfen und ihrem Lehrer Rechenschaft davon geben möchten. Der Professor aber sollte sich keine andere Meisterschaft über die ihm anvertrauten Gewissen anmaaßen, als daß er, ein Geübterer, ihnen aus unsers eigenen Meisters Wort dasjenige zeigte, was er von jedem Falle halte. Wäre es einmal recht angefangen, so könnten immer mehrere zu solchen Collegien gezogen, und endlich solche Leute aus ihnen werden, welche rechtschaffene Christen würden, ehe sie in das Amt treten, in welchem sie Andere dazu machen sollen, und welche also sich eher befleißen zu thun, als zu lehren [b]).

Diese Schrift war kurz und enthielt nur die Hauptzüge des Gemähldes vom Zustande der Kirche und des Plans zur Verbesserung desselben. Sie war ursprünglich nur eine Vorrede und wurde von Spener'n in kurzer Zeit entworfen [c]). Vielleicht würde sie den großen Eindruck nicht hervorgebracht haben, wenn sie ausführlicher gewesen und nicht zuerst mit Arndt's Postille herausge-

b) S. 144-149.

c) Theolog. Bedenken III. S. 178.

ausgekommen wäre. Sie fand bald unzählige Leser, welche ihrem Inhalte von Herzen zustimmten, und veranlaßte noch mehrere andere Schriftsteller, ähnliche Klagen zu führen und ähnliche Verbesserungsvorschläge zu machen [d]). Erst einige Jahre nachdem sie erschienen war, traten Gegner wider dieselbige öffentlich auf und entstanden die langen und heftigen Streitigkeiten, welche größtentheils praktischer Natur waren.

Der erste Streit entstand über Spener's Lehre von der Theologie der Wiedergebornen, welche in seinen frommen Wünschen nur berührt war und mit seiner Lehre vom geistlichen Priesterthum in Verbindung stand, und im Jahr 1680. in einer besondern Schrift: Allgemeine Gottesgelahrtheit der glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen von ihm weiter erklärt und vertheidigt wurde. Er behauptete damit nichts Neues. Schon viele Mystiker vor ihm hatten gelehrt, daß der Mensch nur durch die innere moralische und geistliche Wiedergeburt zur wahren, höheren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge gelangen könne. Der Satz ließ sich selbst durch mehrere Stellen der heiligen Schrift bestätigen, und verschiedene rechtglaubige lutherische Theologen bezeugten ihre Beistimmung öffentlich. Desto heftiger und hartnäckiger widersprachen Andere, und wenn der Streit eingeschlafen zu seyn schien, so erwachte er immer aufs neue. Folgende Fragen kamen dabei vor, in welchen zum Theil dieselbige Frage nur auf verschiedene Weise gefaßt oder von verschiedenen Seiten

d) Walch IV. 1115 f.

ten betrachtet war: ob ein Unwiedergeborner nur eine buchstäbliche und historische, oder eine wahre, lebendige, mit vollem Beifall verbundene Erkenntniß göttlicher Dinge haben könne? Ob ihm Erleuchtung, oder etwa ein niederer Grad derselben beigelegt werden könne? Ob es Pelagianismus sey, ihm solche beizulegen? Ob der Verstand, welchen ein unbekehrter Mensch von der heiligen Schrift habe, der Natur oder der Gnade zuzuschreiben sey? Ob das Wort Gottes etwas bei einem unbekehrten Menschen bewirken könne, was für Gnade zu halten sey, ehe noch der Glaube in ihm durch den heiligen Geist hervorgebracht sey? Ob die Theologie eines Unwiedergebornen ein Habitus sey? Ob man sie nicht vielmehr eine Philosophie über göttliche Dinge, als eine Theologie nennen sollte? Ob die Erkenntniß göttlicher Dinge bei einem gottlosen Menschen wahr oder falsch sey? Ob er, wenn er orthodox sey, ein wahrer Theologe sey? Spener und seine Anhänger stellten darüber folgende Grundsätze auf. Die Erkenntniß, welche ein Unwiedergeborner von den in der heiligen Schrift geoffenbarten Wahrheiten hat, ist keine wahre, geistliche, übernatürliche Erkenntniß, keine rechte Theologie, diese wird bloß durch den heiligen Geist gewirkt, und findet also bloß bei Wiedergebornen statt. Dem Unwiedergebornen kommt keine innere, übernatürliche göttliche Erleuchtung zu, obgleich das Licht des Evangeliums für Alle leuchtet und Gott alle Menschen dadurch erleuchten will. Er besitzt keine überzeugende, kräftige, mit Heiligung des Herzens verbundene und aus ihr hervorgehende Erkenntniß göttlicher Dinge. Auch die

heilige Schrift nennt nur dieß Erleuchtung, spricht sie allein den Glaubigen zu, redet immer von der wahren Erkenntniß Gottes praktisch, stellt sie als glaubensvoll, lebendig und thätig vor. Die natürliche Wissenschaft eines ungebesserten Menschen von göttlichen Dingen verdient also weder Erleuchtung noch Theologie genannt zu werden, sie ist bloß Religionsphilosophie und wird allein durch die Kräfte der Vernunft erlangt. Als sich Spener'n bei diesem Streite die Frage darbot: Ob denn der lutherischen Kirche und Theologen Lehre eine wahre Theologie sey? so antwortete er: sie sey nach ihrem Wesen und Ursprunge eine wahrhaftige, göttliche Theologie, weil sie aus Gottes Wort oder aus dem Grunde göttlicher heiliger Schrift gelehret werde und nach den symbolischen Büchern gelehrt werden soll, sie bleibe auch für sich unverändert, könne von gottlosen Theologen und Predigern, so lange sie Gottes Wort rein und unverfälscht predigten, nicht verändert werden, solche reine Theologie müsse nach dem Worte Gottes, nicht aber nach dem Leben der Menschen und Lehrer geschätzt werden, sie sey eine heilsame Lehre des Glaubens zur Seeligkeit, welche nicht durch die Werke der Liebe solchen Zweck erreiche [e]). Er unterschied hier nicht undeutlich die objective Theologie von der subjectiven, ohne jedoch diesen Unterschied weiter zu verfolgen. Merkwürdig ist noch der Umstand, daß sich die Spenerianer in diesem Streite zuweilen auf die Macht des Willens über den Verstand überhaupt beriefen. Die Antispener-

e) S. dessen Aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augspurgischen Confession S. 7 f.

spenerianer stellten dagegen folgende Behauptungen auf. Wenn die Erkenntniß eines Unwiedergebornen aus der heiligen Schrift genommen ist, so muß sie auch eine wahre, schriftgemäße Theologie genannt werden. Auch der ungebesserte Mensch kann doch die Gnade der Erleuchtung, er kann durch den heiligen Geist eine wahre, übernatürliche Erkenntniß göttlicher Dinge, er kann wenigstens den ersten Grad der Erleuchtung besitzen, wenn auch den Wiedergebornen ein zweiter, höherer Grad derselben zukömmt. Er kann erleuchtet seyn, ohne zu dieser Erleuchtung durch Heiligung gelangt zu seyn oder sie praktisch anzuwenden. Beide Partheien gaben demnach zu, daß die wahre religiöse Erleuchtung von dem heiligen Geist komme, die Spenerische aber beschuldigte die andere, daß sie nur von einer natürlichen Erkenntniß rede und reden könne. Die Spenerianer beriefen sich auch darauf, daß gewisse geoffenbarte Wahrheiten der verderbten Natur des Menschen zuwider seyen, z. E. Selbstverleugnung, Feindesliebe, Demuth, und schlossen daraus, daß nur der wiedergeborne Mensch diese Wahrheiten für wahr und gewiß halten könne. Sie beriefen sich darauf, daß man gewisse Wahrheiten, besonders praktische, selbst empfinden und erfahren müsse, ehe man sie recht erkennen und mit Ueberzeugung annehmen könne, daß der böse Wille der wahren Erkenntniß im Wege stehe, also die Reinigung des Herzens der wahren Erleuchtung vorangehen müsse [f].

Ueber

f) Ueber die Geschichte dieses Streits und die in demselben gewechselten Schriften verbreitet sich weitläuftig Walch

Ueber das geistliche Priesterthum hatte sich Spener nicht nur in seinen frommen Wünschen geäußert, sondern er gab auch nachher eine besondere Schrift darüber heraus [g]). Diese Schrift wurde anfangs nicht angefochten, vielmehr mit großem Beifalle aufgenommen und einige male wieder gedruckt. Nachdem aber die Streitigkeiten über andere Lehren Spener's ausgebrochen waren, so fand man um so mehr auch an dieser auszusetzen, da sie mit der Behauptung von der Theologie der Wiedergebornen und mit der Anstalt der sogenannten Collegien der Frömmigkeit zusammenhieng. Man gab also vor, daß durch diese Lehre die Ordnung Christi, welche er zwischen Lehrern und Zuhörern gestiftet habe, aufgehoben, daß dadurch der geistliche Stand in Verachtung gebracht, den Zuhörern Mißtrauen gegen die Prediger eingeflößt, und der ganze Artikel vom Kirchenregiment umgekehrt werde. Der hohe Sinn dieser Behauptung Spener's, und die Verpflichtung, welche daraus für die gewöhnlich sogenannten Geistlichen entsprang, wurde nur von wenigen gefaßt. Auch von vielen Freunden und Anhängern wurde sie mißverstanden und mißbraucht. Spener hatte dabei ausdrücklich erinnert, daß deswegen kein Christ dem Prediger ins Amt greifen oder sich anmaßen dürfe, öffentlich in der Gemeine zu lehren, daß zum öffentlichen Predigtamt ein besonderer Beruf gehöre, und daß im Nothfalle ein from-

Walch a. O. I. 565 f. 923–933. II. 76–91. 253–304. IV. 1124–1140. V. 789–807. Er selbst nahm Spener's Parthie.

g) Das geistl. Priesterthum aus göttlichem Worte kürzlich beschrieben 1677.

frommer Christ nur die Taufe verrichten, sonst aber keine Sacramente administriren dürfe. Und doch wurde er von seinen Gegnern beschuldigt und von manchen seiner Freunde so verstanden, daß er den Christen als geistlichen Priestern alle Rechte öffentlich angestellter Prediger zugestanden habe [h]).

In den frommen Privatversammlungen, welche Spener vorschlug und zuerst zu Stande brachte, und welche sich nachher fast überall in Deutschland verbreiteten, sollten Christen theils zu geistlichen Priestern gebildet werden, theils sich als solche durch Lehren und Ermahnen beweisen. Die Gegner verwarfen sie, weil in der Schrift keine Verordnung solcher Zusammenkünfte vorkomme, weil in der apostolischen und ersten Kirche nichts davon anzutreffen sey, weil sie zur Ausbreitung des Fanatismus Veranlassung geben, weil sie der Achtung gegen den geistlichen Stand nachtheilig wären, weil sie mit der bischöfflichen Gewalt der weltlichen Obrigkeit streiten, Uneinigkeiten und Trennung in der Kirche hervorbringen, den Unterschied zwischen Lehrern und Lernenden aufheben, eine Geringschätzung und Vernachlässigung des öffentlichen Gottesdiensts veranlaßten, in jedem Falle überflüssig wären, indem durch den öffentlichen Gottesdienst und durch die Sorgfalt der Beichtväter dasselbige bewirkt werden könne, weil dadurch der Quakerismus in die evangelische Kirche eingeführt werde. Bei den Streitigkeiten über die Zulässigkeit und den Werth dieser Zusammenkünfte herrschte viel Verwirrung und Mißverstand, und oft stritt man über Fragen, von welchen gar nicht die Rede war.

h) Vergl. Walch I. 814-816. II. 489-500. V. 177-181.

war. Oft bestritt man nicht das, was Spener eigentlich wollte, oft nur die Beschaffenheit dieser oder jener Collegien der Frömmigkeit. Am besten erklärte sich nach Spener's eigenem Zeugnisse [i]) der verständige Schomer zu Rostock über diesen Gegenstand [k]). Er bestimmt, wie solche Zusammenkünfte eingerichtet werden müssen und was dabei zu vermeiden sey, und behauptet, daß sie unter gewissen Einschränkungen rechtmäßig, gut, ja gewissermaßen nothwendig seyen. Er behauptet, daß Zusammenkünfte in edlen, moralischen und frommen Absichten nicht einmal eine ausdrückliche Erlaubniß der Obrigkeit bedürfen, er beweist aus der Schrift, daß der Gottesdienst nicht an bestimmte Oerter, Zeiten und Personen gebunden sey, daß auch Laien andere in der Religion unterweisen und erbauen können. Er zeigt, daß solche Zusammenkünfte auch nicht mit dem Episcopalrechte streiten, indem hier von dem Gebrauche der natürlichen Freiheit die Rede sey, und der, welcher sich derselben bediene, seinem Obern kein Unrecht thue, indem die Erbauung des Nächsten und die Uebung der Frömmigkeit nicht vom Bischofe, sondern von Gott abhänge, und die bürgerlichen Gesetze und die Freiheit Anderer dadurch nicht verletzt werden, gesteht übrigens zu, daß die Obrigkeit allerdings unter gewissen Umständen Gründe haben könne, sie zu verbieten. Spener selbst hielt sie nicht in allen Zeiten und Orten und unter allen Umständen für nöthig, und rechnete sie nicht zum Wesen der Kirche, sondern sah sie nur als

i) Theolog. Bedenken III. 788 f.

k) De collegiatismo tam orthodoxo quam heterodoxo. Lüneb. 1685. 86. 4. Dissertatt.

als nützlich zu ihrer Besserung an [l]). Löscher billigte diese Zusammenkünfte gleichfalls, jedoch mit Einschränkungen und zwar unter andern mit der, daß in denselben keine Glaubensartikel, sondern nur Moralien und Uebungen der Andacht vorkommen sollen [m]).

Spener'n und seinen Anhängern wurde es auch zum Vorwurfe gemacht, daß sie die mystische Theologie zu sehr erheben und in die Kirche sammt ihren Irthümern wieder einzuführen suchen, und daß dieß ein wesentlicher Charakter ihrer Lehre sey. Spener erklärte sich darauf, er habe nur behauptet, daß unter dem Pabstthum mehr Gutes und mehr Kraft bei den Mystikern, als bei Scholastikern übrig geblieben sey, er habe die Fehler der Mystiker nie abgeleugnet, übrigens sey die Mystik keine besondere Theologie, sondern nur eine Art, die Theologie zu behandeln; nur diejenigen Artikel gehören zu derselben, worin Praxis statt finde, und welche so behandelt werden, daß dadurch nicht bloß ein Wissen im Verstande erweckt, sondern das ganze Gemüth gebessert werde, er wünsche, daß in diesem Sinne die ganze Theologie Mystik werden möchte [n]). Dadurch drückte er den Geist seiner Theologie kurz und treffend aus.

Daß Spener eine Reformation in der evangelischen Kirche wünschte und bewirken wollte, kann wohl nicht bezweifelt werden. Er wollte zwar Luther's

l) Gründliche Vertheidigung seiner Unschuld S. 32.

m) Edle Andachtsfrüchte S. 445 ff. Von dem Streite überhaupt s. Walch II. 507–528. IV. 1102–1113. V. 869–874.

n) Gründliche Beantwortung S. 130.

ther's Werk nicht umstürzen und seinen Lehrbegriff nicht umändern, aber er wollte in Luther's Geiste weiter fortfahren, wie er dann zuweilen bei seinen Verbesserungsvorschlägen sagt, daß Luther dieß auch vorgeschlagen und ausgeführt haben würde o). Er wollte zwar die bestehende Verfassung nicht aufheben, aber er wollte neue praktische Anstalten mit derselben verbunden wissen. Er erklärte sich zwar nicht wider die symbolischen Bücher, aber er gestand ihnen die Heiligkeit und Untrüglichkeit nicht zu, welche ihnen die orthodoxen Lutheraner zugestanden, und hätte es in seiner Macht gestanden, so würde er entweder an die Stelle derselben die heilige Schrift oder solche symbolische Bücher gesetzt haben, welche einfacher und praktischer waren und nicht so leicht Veranlassung gaben, den Glauben vom gottseeligen Sinne und Lebenswandel zu trennen. Löscher erinnert, die symbolischen Bücher wären dem unbändigen Gemüthe der Menschen, sonderlich wenn sie geistlich hoch herführen, unerträglich, daher man auch schon längst unter dem Schein der Pietät ihrer los zu werden gesucht habe p). Er beschuldigt die Pietisten, daß sie die Nothwendigkeit derselben ableugnen, daß sie sie sogar für schädlich halten, daß sie ihnen alle verbindende Kraft absprechen und die eidliche Verpflichtung auf dieselbe verwerfen, daß sie sie nur mit zweideutigen, unbündigen Formeln annehmen, daß sie ihnen kein größeres Ansehen zugestehen, als den Schriften einzelner Lehrer, daß sie ihren Irthümer aufbürden, sie mit verächtlichen Namen belegen, die evangelische Kirche einer symbo-

o) Z. E. Pia desideria S. 104.

p) Timotheus Verinus P. I. p. 583.

symbolischen Abgötterei beschuldigen, und behaupten, man könne in der Brüderschaft dieser Kirche und im Predigtamt bleiben, wenn man auch anders glaube und lehre, als diese Bücher. So urtheilten wirklich gewisse Pietisten. Spener selbst urtheilte zwar gemäßigter, aber er schrieb diesen Büchern doch nicht das Ansehen zu, welches ihnen die strengen Lutheraner zuschrieben. Er sagte, sie seyen nicht schlechterdings nothwendig, die Kirche sey lange ohne sie gewesen, die Verbindlichkeit auf diese von Menschen aufgesetzten Bücher sey, nachdem es die Kirche befinde, erlaubt und zuweilen nützlich, doch sey der Nutzen nicht so groß, als er zuweilen gemacht werde [q]). Er gestand zu, daß diese Bücher göttliche Lehren enthalten, wollte aber ihnen selbst den Namen göttlicher Bücher nicht zugestehen. Er beurtheilte ihre Richtigkeit nach ihrer Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes, behauptete, daß sie beständig der Prüfung eines jeden nach diesem Worte unterworfen bleiben müßten, und daß die Verbindlichkeit auf sie bloß kirchlich sey, sich also nur auf diejenige beziehe, welche zu der Kirche, in welcher solche Bücher gelten, gehören [r]). Er klagte ausdrücklich und öffentlich darüber, daß man diesen Büchern sowohl in Praxis als in der Lehre eine zu hohe Autorität beilege, daß man ihnen mittelbare Eingebung zuschreibe [s]). Er sagte, es wären allerdings Fehler in diesen Büchern und sie seyen nicht allezeit vorsichtig

q) Verantwortung wider den Unfug S. 143. Abfertigung D. Pfeifers S. 75. Aufricht. Uebereinst. mit d. Augsp. Conf. S. 82.

r) Aufr. Uebereinst. S. 67.

s) a. O. S. 67.

sichtig genug gestellt [t]), sie seyen keine Norm des Glaubens, nicht untrüglich [u]). Ueber die neue Reformation drückte er sich so aus: Ich bin nicht in Abrede, daß ich freilich eine große Besserung unserer lutherischen Kirche nöthig achte, welche man Reformation oder, wie es am bequemsten lauten möchte, nennen kann: nur daß man nicht sage, daß ich eine andere Religion suche; sondern allein, daß der Glaube, dessen Artikel wir durch Gottes Gnade rein haben, auch kräftig und lebendig in die Herzen der Menschen eingedrückt und alsdann bei den Gliedern der Kirche recht fruchtbar werde. Geschiehet dieses, so haben wir genug reformirt [v]). Ganz gewiß dachte er wenigstens dabei an das Bedürfniß praktischer Anstalten zur Beförderung der Gottseeligkeit in der evangelischen Kirche, an Einführung einer Kirchenzucht und der Verfassung der ersten Kirchen. Er klagt mit inniger Wehmuth, daß er keine einzige Gemeine wisse, welche rechtschaffen in allen Stücken, in Lehre, Verfassung und Uebung einer apostolischen und in Lehre und Leben christlichen Kirche ähnlich wäre [w]).

Spener's moralische Lehre hatte sogleich Anfangs einen strengen, bestimmten Charakter an sich. Immer schwebte ihm das einfache, ernste, eingezogene, enthaltsame Leben der ersten Christen vor, welches er wieder eingeführt wünschte. Immer sah er einen Haupttheil des Verderbens der

Kirche

t) Völlige Abfertigung S. 182.

u) Vorrede zu Köpken's Theol. myst. 1700. §. 29.

v) Beantwortung des Unfugs S. 129.

w) Thätiges Christenthum Th. II. S. 801.

Kirche darin, daß man so manche Genüsse und Vergnügungen, welche doch nach den Grundsätzen des Christenthums offenbar sündlich wären, nicht einmal für Sünden halte. Seine Anhänger, selbst die Studierenden zu Leipzig, welche die nach seinen Vorschlägen eingerichteten biblischen Collegien hörten, zeichneten sich auch durch Enthaltung von solchen Vergnügungen und durch Strenge der Sitten von Andern aus, und wurden vorzüglich deswegen Pietisten genannt. Bald nach dem Anfange der Streitigkeiten warf man es ihnen als einen Irrthum vor, daß sie keine Mitteldinge zugeben, und Tanz, Spiele, Schauspiele für verboten hielten. Man glaubte zu diesem Vorwurfe um so mehr berechtiget zu seyn, da es wirklich bisher herrschende Meinung der evangelischen Theologen gewesen war, daß diese Dinge unter gewissen Einschränkungen nicht verboten seyen, und da selbst Luther eben so gedacht zu haben schien. Es war übrigens in diesem Streite nicht überhaupt und nach philosophischen Principien von den Mitteldingen die Rede, sondern die Frage war die: ob gewisse Handlungen der Christen nach dem in der heiligen Schrift geoffenbarten Gesetze Gottes gleichgültig, d. i. weder gut noch böse, oder ob alle Handlungen der Wiedergebornen und Glaubigen gut seyn sollen, alle Handlungen der Unwiedergebornen aber böse seyen? Da man darüber einig war, daß der Mensch ohne die Gnade des heiligen Geists nichts wahrhaft Gutes thun könne, so stritt man nur darüber, ob es gewisse Handlungen des Glaubigen geben könne, welche gleichgültig seyen, also keinen bestimmten moralischen Werth haben, und ob es gewisse Handlungen des Unbekehrten

geben könne, welche nicht sündlich, sondern gleichgültig seyen? Man sprach dabey nicht von allen menschlichen Handlungen, sondern nur von denjenigen, welche unter der Freiheit stehen, sey es nun, daß von einem durch die Gnade freigemachten Willen oder von einem in nichtgeistlichen Dingen natürlich freien Willen die Rede war. Man sprach von Handlungen, die nach einem Gesetze eingerichtet oder nicht eingerichtet werden können. Man fragte auch nicht bloß, ob Gott einiges erlaubt, oder alles bloß geboten oder verboten habe. Wenn man auch annahm, daß er einiges bloß erlaubt habe, so war die Frage immer noch die, ob die Handlung des Glaubigen, der etwas von Gott Erlaubtes thue, gleichgültig und nicht vielmehr gut, und ob die Handlung des Unwiedergebornen, welcher etwas Erlaubtes thue, gleichgültig und nicht vielmehr böse sey? Immer war es möglich, daß auch das bloß Erlaubte mit einer von Gott bestimmt vorgeschriebenen Gesinnung des Gemüths geschehen sollte und insofern aufhörte, gleichgültig zu seyn, und daß der Unbekehrte, auch wenn er das Erlaubte that, doch, weil er es mit bösem, unglaubigem Gemüthe that, sündigte.

Dieser ganze Streit wurde mit besonderer Hartnäckigkeit und Geschäftigkeit geführt, und veranlaßte fast unzählige Streitschriften x). Die angegebenen Fragen waren die Hauptfragen, man kann aber voraus vermuthen, daß man nicht immer genau bei der Hauptsache blieb, daß man erst eine

x) Lange nahm davon Gelegenheit, in s. Antibarbarus P. III. p. 3 sqq. eine Historiam pseudoadiaphoriae seit den ältesten bis auf seine Zeiten zu schreiben.

eine Zeitlang streiten mußte, ehe man sich verstand und bestimmt wußte, wovon die Rede sey, und daß dabei noch andere Fragen herbeigezogen wurden. In Schriften wurde der Streit zuerst rege, als einige Männer zu Gotha, welche für Pietisten gehalten wurden, im Jahr 1692. ein Glaubensbekenntniß aufsetzen und übergeben mußten [y]). Sie gedachten darin des Vorwurfs, daß sie in freien Mitteldingen scrupulös und sonderbar wären. Sie leugneten die Mitteldinge überhaupt nicht ab, sondern erklärten, daß sie in Dingen, welche wahrhaft Mitteldinge wären, nichts Besonderes suchten, setzten aber hinzu, es sey ihnen unmöglich, für Mitteldinge zu halten, was die Welt gewöhnlich dafür halte, Tanzen nach jetzt üblicher Art, das Kartenspielen, das Besuchen der Schauspiele, Scherze und Schwänke könnten sie nicht für gleichgültig ansehen, sondern wären aus Gottes Wort versichert, daß diese Dinge Sünden und Greuel wären. Sogleich kam eine Gegenschrift heraus, deren Verfasser sich besonders darauf berief, daß diese Vergnügungen in der Schrift weder geboten noch verboten wären, und daß sie bloß unter gewissen Umständen böse würden [z]). Die Verfasser des Glaubensbekenntnisses setzten derselben eine Bescheidene Verantwortung entgegen, in

y) Im Jahr 1693. erschien es unter dem Titel: Glaubensbekäntniß derer Pietisten in Gotha, sammt einem darüber gestellten kurzen Bedencken, im Drucke.

z) Kurzes, doch schriftmäßiges Bedenken über das von den Pietisten zu Gotha ohne Noth aufgesetzte und unter die Leute gebrachte, auch wegen irriger Lehre sehr verdächtige Glaubensbekenntniß rc. s. Walch IV. 361.

in welcher sie, was die Mitteldinge betrifft, erinnerten, sie wollten nicht, daß man ihnen zu gefallen glauben, thun oder lassen solle, ehe man sich selbst aus Gottes Worte und dem Geiste des Christenthums davon überzeugt habe, sie wüßten wohl, daß das Werk des Glaubens in der Kraft mit solchen Dingen nicht anfange, und sie würden auch ihre Meinung nicht öffentlich gesagt haben, wenn man sie nicht dazu verpflichtet hätte [a]). Unter den Verfassern dieses Glaubensbekenntnisses haben nachher zwei noch in einer besondern Schrift sich ausführlich über die Moralität des Tanzes erklärt [b]). Seit dieser Zeit wurden die Streitschriften immer zahlreicher und über noch mehrere Mitteldinge, z. E. das Anstellen von Gastmahlen, das Tragen kostbarer Kleider, ausgedehnt. Die Pietisten suchten nicht nur aus Gottes Wort, sondern auch aus Luther's Schriften, aus dem Katechismus, den symbolischen Büchern und Kirchenordnungen zu erweisen, daß Zechen, Schwelgen, Spielen und Tanzen verdammliche Sünden seyen, und dabey allen Einwürfen und Ausflüchten der Weltkinder nachdrücklich zu begegnen, und besonders das Sündliche der damaligen Tanzart ins Licht zu

a) S. Walch a. O. 362.

b) Wiegleb gründliche und ausführliche Erklärung der Frage, was von dem weltüblichen Tanzen zu halten sey — — nebst einem Tractat von Kesler, darinnen die ganze Sache vom weltlichen Tanzen, als in einem kurzen Begriff und aus dem wahren Grund des Christenthums recht eigentlich gezeigt, wie sündlich und Christen unanständlich dasselbige sey 1697. Diese Schriften hat Franke mit einer Vorrede versehen und sich darin gleichfalls wider die Mitteldinge erklärt.

zu setzen [c]). Sie zeigten den Mißbrauch der freien Künste, insonderheit der Musik, und erörterten die Frage, was nach Doctor Luther's und anderer evangelischen Theologen und Politicorum Meinung von Opern und Comödien zu halten sey [d])? Sie deckten den Betrug und das Aergerniß auf, welcher mit den Mitteldingen und vergönneten Lüsten in der Christenheit angerichtet werde, und wollten beweisen, daß durch die Mitteldingslehre der Grund des Christenthums umgestoßen, die heilsame Lehre Jesu verkehrt und der gesunden Vernunft widersprochen werde [e]), daß dadurch Gesetze, Evangelium, Glaube, Vernunft, Zucht, Ehrbarkeit, Christus und Gott verleugnet, auch gar Abgötterei und schnöder Mammonsdienst behauptet und öffentlich gelehrt werde [f]). Es gab Prediger, welche Niemanden von ihrer Gemeine zum Abendmahle zuließen, der sich das Tanzen erlaubte [g]).
Auch

c) Ohngefähr unter diesem Titel ist eine Schrift von Christ. Math. Seidel mit Franke'ns Vorrede 1698. herausgekommen.

d) So Vockerodt — 1697. Ebendess. Wiederhohltes Zeugniß wider die verderbte Musik, Opern, Comödien, Carneval — Programma de voluptate concessa und aufgedeckten vergönnter Lust und Mitteldings = Betrug 1698.

e) Vockerodt in der Erläuterung d. Aufdeckung des Betrugs und Aergernisses ꝛc. 1699.

f) Wiederum Vockerodt — 1700. Alle diese Schriften sind in einem Streite wider einen Prediger Rothe zu Leipzig herausgekommen.

g) Walch I. 794. führt ein Beispiel von einem Altenburgischen Prediger an, welcher aber deshalb von seinem Consistorium abgesetzt wurde, und S. 982. ein anderes von einem Prediger, dessen Gerichtsherr es als einen Eingriff in seine Jurisdiction betrachtete, daß er die

Auch in diesem Streite haben sich Löscher und Lange vorzüglich ausgezeichnet. Jener pflegte diese Lehre der Pietisten den Präcisismus zu nennen, und erklärte sich zuletzt darüber so, daß man hätte denken sollen, jene könnten damit zufrieden seyn. Er behauptete also, daß vor der richtenden Gerechtigkeit Gottes alle Handlungen der Unwiedergebornen, demnach auch in Mitteldingen, persönlich sündlich seyen, daß überhaupt alle Lust an den Mitteldingen, sobald sie in Leidenschaft übergehe, die Grenzen überschreite und der Liebe Gottes nachtheilig werde, Sünde sey, daß allerdings mit diesen Vergnügungen insgemein ein großer Greuel getrieben werde, daß sie das Wachsthum im thätigen Christenthum hinderten, daß sie, wenn sie auch mäßig genossen werden, Fehler seyen, und daß jeder Christ besser thue, sich derselben zu enthalten. Nichts destoweniger erklärt er, er dürfe nicht lehren, daß es gar keine Mitteldinge in Ansehung der Vergnügungen gebe, daß der Tanz an und für sich Sünde sey, daß kein Wiedergeborner etwas zur Lust thun dürfe, daß Gastgebote, Tanz, Spiele, Schauspiele schlechterdings zu verdammen seyen. Er machte daher einen Unterschied zwischen einem Fehler und einer verdammlichen Sünde [h]). Die Pietisten und insbesondere Lange unterließen aber nicht, ihn des Widerspruchs zu beschuldigen und seine eigenen Waffen wider ihn zu gebrauchen

die Leute nicht tanzen lassen wolle, und der sich ein billigendes Urtheil von der theologischen Facultät zu Halle verschaffte, aber doch seine Stelle verlor. Im Jahr 1716 gab er heraus: Tanzgreuel oder acta publica.

h) Vollständiger Timotheus Verinus S. 453.

chen [i]). Spener selbst hatte sich über diesen Gegenstand nur kurz, jedoch bestimmt genug, insbesondere in seinen Theologischen Bedenken erklärt.

Die Meinung der Pietisten wird deutlicher werden aus den Gründen, deren sie sich bedienten. Sie bestimmten die Moralität der Handlungen aus ihrem Principe, ihrem Endzwecke und ihrer Form, und behaupteten, daß dabei nichts indifferent seyn könne. Das Princip moralischguter Handlungen war ihnen die Gnade, welche den glaubigen Menschen bestimme, bei dessen Handlungen, wenn er alles aus den durch die Gnade empfangenen Kräften thue, eben so wenig etwas indifferent seyn könne, als bei den Handlungen des Unglaubigen, welcher ohne alle Gnadenkräfte alles aus einem sündlichen Princip thue. Den Endzweck, welchen der Christ bei seinen Handlungen haben soll, setzten sie in die Ehre Gottes und meinten, daß dieser bestimmte und durch das Gesetz Gottes vorgeschriebene Zweck mit der Indifferenz der Handlungen gar nicht bestehen könne. Die Form ließen sie aus dem Princip und Endzweck hervorgehen, und verstanden darunter die ganze pflichtmäßige und gottseelige Beschaffenheit einer Handlung. Sie beriefen sich auf die Aussprüche der Bibel, daß Alles, was nicht aus Glauben gehe, Sünde sey, und daß Christen Alles im Namen Christi thun sollen. Aus diesen Grundsätzen folgerten sie, daß, wenn auch etwas durch

i) Lange Gestalt des Kreuzreichs Christi S. 296. Ebendess. Erläuterung der neuesten Historie S. 374.

durch das Gesetz Gottes in der Bibel nicht ausdrücklich geboten oder verboten sey, doch daraus noch nicht geschlossen werden könne, daß es gleichgültig sey, sondern daß es dabei darauf ankomme, ob solche Dinge von einem glaubigen, mit den Gnadenkräften versehenen Menschen, zur Ehre Gottes und mit Verleugnung seiner selbst geschehen können? Da nun dieß ihrer Meinung nach bei den Vergnügungen, von welchen hier die Rede war, durchaus nicht geschehen konnte, so behaupteten sie, daß sie keine Mitteldinge wären, daß der Glaubige sie gar nicht genießen könne, und daß, wenn es der Unglaubige thue, es Sünde sey, weil seiner Handlung die durch das Gesetz Gottes vorgeschriebenen Charaktere einer guten Handlung fehlen und sogar das Gegentheil derselben vorhanden sey. Sie konnten zugeben, daß diese Dinge an sich betrachtet Mitteldinge seyen, und doch behaupten, daß sie, als wirkliche Handlungen der Menschen betrachtet, aufhören, es zu seyn [k]). Außerdem beriefen sie sich auf viele ausdrückliche Aussprüche Jesu und der Apostel, aus welchen sich die Unsittlichkeit dieser sogenannten Mitteldinge von selbst

k) Spener theol. Bedenken II. 494. Das Tanzen an sich selbst, sofern es eine Bewegung des Leibes nach einer gewissen Regel und Tact ist, kann nicht sündlich seyn, sondern bleibt in den Mitteldingen — — Wo man von dem Tanzen in Abstracto und gleichsam als in einer Idee redet, so kann man von demselben nicht sagen, daß es an sich selbst und bloß dahin verboten sey, indem an sich eine Bewegung des Leibes nach einer gewissen Melodie oder Numeris nicht vor sündlich geachtet werden kann, sondern bleibt vor sich eine indifferente Sache ꝛc. Darauf zeigt Spener die Sündlichkeit des Tanzens in der Praxis mit vielen Gründen.

selbst ergebe, wie z. E.: Man soll die Welt nicht lieb haben, sich selbst verleugnen sammt seinen Lüsten und Begierden, Christo nachfolgen, sein Kreuz täglich auf sich nehmen, seine Seeligkeit mit Furcht und Zittern schaffen, im Gebete anhalten, auch die Reize zum Bösen vermeiden. Wer diese Vorschriften befolge, sagten sie, dem werde alle Lust zu solchen Eitelkeiten von selbst vergehen. Die andere Parthei aber berief sich auf die Schriftstellen, in welchen von der christlichen Freiheit die Rede ist und gewisse Dinge in die Willkühr der Christen gestellt werden, besonders 1 Kor. VII–X., so wie auf die Beispiele von Scherzreden, Gastmahlen, Tanz, welche in der heiligen Schrift selbst von heiligen Personen angeführt werden, auf die Theilnehmung Jesu an dem Hochzeitmahle zu Cana.

Ueber die Sittlichkeit des Tanzes wurde besonders viel von beiden Seiten geschrieben und gestritten. Die Pietisten bemühten sich, zu zeigen, daß er auch dem natürlichen Gesetze zuwider sey, weil er keinen Nutzen, sondern nur Schaden bringe, und wollten gar nicht zugeben, daß er die Gesundheit stärken und dem Körper Gewandtheit geben könne. Von dem gewöhnlichen Tanzen machten sie sehr starke, redende Beschreibungen, und zeigten, wie sehr dadurch Wollust und Leichtsinn befördert werde. Sie protestirten übrigens dagegen, daß der Tanz nur durch die Umstände böse werde, und behaupteten bestimmt, daß jeder Tanz mit der Gemüthsstimmung des Glaubigen streite. Auch das bloße Kunsttanzen verdammten sie. Den Abscheu der ersten Christen vor allem und jedem Tanze pflegten sie gleichfalls häufig anzufüh-

ren [1]). Beschwerlich und unangenehm war für sie der Umstand, daß Luther das Tanzen nicht so unbedingt, wie sie, verwarf. In seiner Kirchenpostille fragt er: ob es denn auch Sünde sey, Pfeifen und Tanzen zur Hochzeit, sintemal man spreche, daß viel Sünde vom Tanzen komme? und antwortet: Ob bei den Juden Tänze gewesen sind, weiß ich nicht; aber weil es Landessitte ist, gleichwie Gäste laden, Schmücken, Essen, Trinken und Fröhlichseyn, weiß ich es nicht zu verdammen, ohne die Uebermaaß, so es unzüchtig oder zu viel ist. Daß aber Sünden da geschehen, ist des Tanzens Schuld nicht allein, sintemal es auch wohl über Tisch und in der Kirche dergleichen geschehen, gleichwie es nicht des Essens und Trinkens Schuld ist, daß Einige zu Säuen darüber werden. Wo es aber züchtig zugehet, da lasse ich der Hochzeit ihr Recht und Gebrauch, und tanze immerhin. Der Glaube und die Liebe läßt sich nicht austanzen, noch aussitzen, so du züchtig und mäßig darinnen bist. Die jungen Kinder tanzen ja ohne Sünde, das thue auch und werde ein Kind, so schadet dir der Tanz nicht. Sonst, wo Tanzen

1) Gruner Rathschlag wider die gottlosen Tänze 1526. Lange Vernunftmäßiges, bescheidenes und unpartheiisches Bedenken über die durch mancherlei öffentliche Schriften und anderweitig zum öftern angeregte Streitigkeit vom Tanzen — — 1704. Horn Neupolirter Tanzspiegel zur Warnung vor die christliche Jugend — — aus vielen Oertern sowohl heiliger Schrift, als auch nicht allein alter und neuer christlicher Lehrer, sondern auch heydnischer Scribenten bewährten Zeugnissen — Zweybrücken 1709. Collin Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte in Begehung der jährlichen Kirchweihen — 1719. Noch andere Schriften s. bei Walch V. 821 ff.

zen an ihm selbst Sünde wäre, müßte man es den Kindern nicht zulassen" [m]). Die Pietisten stellten dieser Stelle andere aus Luther's Schriften entgegen, in welchen er das Tanzen überhaupt verworfen hätte [n]), und erklärten überhaupt, daß sie weder wegen des Glaubens noch des Lebens an ihn gewiesen seyen. Ihre Gegner wußten sich aber mit jener Stelle sehr viel. Sie beriefen sich auch auf die Schriftstellen, in welchen der Tanz als ein gottesdienstlicher Gebrauch angeführt werde, 2 B. Mos. 15, 20. 2 Sam. 6, 14. 20., oder gar als etwas Erlaubtes beschrieben werde, Luc. 15, 25. Hohel. 6, 12. Pred. 3, 4., und selbst auf solche, in welchen andere Dinge mit Tänzen verglichen werden, Jer. 31, 4. Math. 11, 16–18.

Was die Schauspiele betrifft, so leugneten die Pietisten nicht, daß es überhaupt solche geben könne, welche ohne Sünde aufgeführt und angesehen werden können, aber durchaus alle gewöhnliche Schauspiele hielten sie für verwerflich, weil sie aus unreiner Absicht aufgeführt und besucht werden, weil sie die Sitten verderben und zu bösen Lüsten reizen — Sie beriefen sich auch darauf, daß die ersten Christen den größten Abscheu dagegen gehabt und die Kirchenväter sich aufs stärkste dagegen erklärt, ja daß selbst Heiden wie Cicero, Tacitus und Seneca wider sie gesprochen hätten [o]).

Der

m) Luther's Werke. Walch. Ausg. I. 305.

n) S. Walch a. O. Vorr. S. 42 ff.

o) Lange Antibarb. III. 102 ff. Reiser's Theatromania oder die Werke der Finsterniß in den öffentlichen Schauspielen von den alten Kirchenvätern verdammt 1682.

Der verhaßtesten Ketzer Namen, der der Pelagianer, Socinianer, Schwenkfelder, Jesuiten wurden den Pietisten beigelegt, und selbst der letzte sollte nur einen heuchelnden Schein von Frömmigkeit ausdrücken. Nichts destoweniger hat Spener's Werk viele edle und schöne Früchte getragen, und die spätere Nachwelt hat seinen Verdiensten und Absichten Gerechtigkeit wiederfahren lassen.

Ein Zeitgenosse und Freund von ihm war Gottfried Arnold. Fast ganz einverstanden mit Spener'n in Grundsätzen war er doch ein Mann von anderm Geiste und Charakter. Wenn Spener mit Sanftmuth, Ruhe und Milde, zu Werke gieng, so verfuhr Arnold mit Heftigkeit und Leidenschaft, wenn jener das Verderben in allen Ständen mit Menschen- und Weltkenntniß und mit Wehmuth beklagt, so übertreibt dieser und läßt mehr seinen Haß und seine Verachtung gegen die orthodoxen lutherischen Theologen ausbrechen, wenn jener unpartheiisch das Ganze richtet, so verurtheilt dieser fast alle Orthodoxen und vertheidigt fast alle Ketzer, wenn jener die evangelische Glaubenslehre nicht oder nur leise anrührt, sondern sie nur praktischer machen will, so greift sie dieser nicht selten an und erschüttert sie, wenn jener nicht nur wegräumen, sondern auch aufbauen will, so ist dieser fast nur mit Zerstören beschäftigt, ohne recht zu wissen, was an die Stelle des Alten kommen soll.

1682. Noch andere Schriften bei Walch Einleit. in die Religions-Streitt. V. 831 ff. Dieser Schriftsteller handelt überhaupt ausführlich von dem Streite über die Mitteldinge II. 357–395. V. 821–842.

soll. Wenn jener als praktischer Gottesgelehrter in angesehenen Kirchenämtern selbst Hand an die Verbesserung der Kirche legt, so wirkt dieser nur durch Schriften, und zwar nicht bloß durch erbauliche und populäre, sondern noch mehr durch gelehrte Schriften; wenn bei jenem die Mystik ganz einfach bleibt, und nur eine praktische Herzens- und Lebenstheologie ist, so wird sie bei diesem auch Gegenstand einer philosophischen und gelehrten Nachforschung, und wird von ihm vermittelst historischer Werke empfohlen und befördert.

Zu Dresden hatte Arnold Spener's fromme Privatversammlungen besucht und dadurch einen bleibenden Eindruck empfangen. Geb. 1666. hatte er, nachdem er schon als junger Mann ein paar zugleich gelehrte und erbauliche Schriften über die Gottseeligkeit und die Reinheit der Sitten, welche unter den ersten Christen herrschte, herausgegeben hatte, im Jahr 1697. die Professur der Geschichte zu Giessen erhalten, welche er aber bald, unzufrieden mit der Einrichtung und dem Zustande der Universitäten, traurend über die daselbst herrschende Unsittlichkeit, und sich nach einer Lage sehnend, in welcher er besser für die Heiligung und Ruhe seines Gemüths sorgen könne, niederlegte. Dem Publicum gab er von dieser Niederlegung in einer besonderen Schrift Rechenschaft; als er abtrat, hatte er seine Kirchen- und Ketzerhistorie schon unter die Presse gegeben, welche so beschaffen war, daß sie ihn auch um sein Amt hätte bringen können. Einige Zeit nachher nahm er eine Pfarrstelle an, und, nachdem er viele mystische, moralische und historische Schriften

ten herausgegeben hatte, starb er als Pastor und Preußischer Historiograph im Jahr 1714. Seine literarische Wirksamkeit aber fällt noch meistentheils ins 17te Jahrhundert.

Nicht sowohl neue Ansichten und Bezeichnungen in der Moral und Mystik sind es, durch welche sich dieser Mann verdient gemacht hat, vielmehr ist es sein rastloses Bestreben, eine moralische Mystik und eine mystische Moral auf alle Art und Weise geltend zu machen, den lutherischen Lehrbegriff auf diese Weise zu verbessern, den Sectengeist zu verdrängen, die Secten durch die Mystik zu einigen, die verachteten Mystiker zu Ehren zu bringen, die wahre Beschaffenheit der Mystik zu beschreiben und bekannt zu machen, was ihn am meisten auszeichnet. Dabei hielt er den Christen seines Zeitalters wiederholt das Bild der ersten Christen, ihren lebendigen Glauben, ihr heiliges Leben, ihre innige Liebe, ihre großen Aufopferungen vor p), und bewies dabei eben so viel Gelehrsamkeit, als lebhaftes, frommes und zartes moralisches Gefühl. In seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, welche eine so große, ausgebreitete und zuletzt wohlthätige Erschütterung hervorbrachte q), nahm er sich aller Secten, welche als ketzerisch gebrandmarkt worden waren, an, erhob vorzüg-

p) Erstes Marterthum, oder merkwürdigste Geschichte der ersten Märtyrer mit der ältesten Scribenten eigenen Worten treulich beschrieben 1695. Die erste Liebe d. i. Wahre Abbildung der ersten Christen — 1696. Im Jahr 1732. kam die 5te Aufl. zu Leipzig heraus. Das ehlige und unverehligte Leben der ersten Christen, nach ihren eigenen Zeugnissen und Exempeln 1702.

q) Zuerst 1699 und 1700 erschienen.

vorzüglich die Mystiker, klagte die orthodoxen The-
logen, vornehmlich aus der lutherischen Kirche an, l
tete die Uebel der Kirche von ihnen ab, wollte, daß g
keine Secten in der Kirche seyn sollten, suchte die e
gentliche Ketzerei bloß in dem Willen, schrieb der R
formation nicht den Werth zu, welchen ihr andere Pr
testanten zuschrieben, und stellte das Verderben der l
therischen Kirche noch greller und persönlicher dar, a
schon Andere gethan hatten. Seine Zeitgenoss
beschuldigten ihn des Indifferentismus, w
er nichts von symbolischen Büchern gehalten, a
Kirchen für Secten ausgegeben, das Kennzeich
der wahren Kirche in der Liebe gesucht und b
hauptet hatte, man könne in jeder Kirche seel
werden [r]). Das Leben der Altväter und a
derer gottseeliger Personen in alten und neuen Z
ten [s]) schrieb er in derselbigen gottseeligen A
sicht, wie seine übrigen historischen Schrift
Auch die Pflichten evangelischer Lehrer beschrieb
nach dem Sinne und Exempel der Alten und n
großer Kraft und Vollständigkeit [t]). Der Mys
widmete er mehrere besondere Schriften [u]), un
welch

r) S. Walch Einl. II. 702.

s) 1700. 1701.

t) Geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach d
Sinn und Exempel der Alten ans Licht gestellt und
dieser andern Ausfertigung mit dem andern Theil v
mehrt, so daß fast alle zum Predigtamte gehörige Pu
te untersucht werden. I. Th. 1704. II. – 1723.

u) Das Geheimniß der göttlichen Sophia 1700. Von d
sem dunkeln Buche, worin Arnold die Weishe
zu einer göttlichen, selbstständigen Person erhebt, u
theilt Walch a. O. 711 f. zuletzt, er sey durch Bö
men's Schriften darauf geleitet worden, und das Ge

welchen die Historie und Beschreibung derselben die merkwürdigste ist, welche im Jahr 1703. erschien. Mit großer Kenntniß der Sache, mit einer ausgebreiteten Belesenheit und mit Scharfsinn beschreibt er hier die mystische Theologie oder geheime Gottesgelahrtheit nach ihrer Natur, ihrem Unterschied und Ursprunge, ihren Gegenständen, Theilen, Stuffenordnungen und Wirkungen, begegnet den Einwürfen wider dieselbe, deckt die Gebrechen verschiedener Mystiker auf und belegt alles mit Stellen aus mystischen Schriftstellern in allen Zeitaltern. Er sucht zu zeigen, daß alle Mystiker in der Hauptsache übereinstimmen, und daß diese Hauptsache vollkommen wahr sey. Die Mystik zeigt nach seiner Meinung an, daß das insgemein Verborgene und Geheime sich gewissen Menschen deutlicher offenbare und nicht mit Worten vollkommen ausgesprochen werden könne. Er beschreibt sie nicht als eine Wissenschaft, sondern als einen Zustand, eine über alle Sinnlichkeit und Bilder erhabene Beschauung Gottes, welche durch Gott selbst gewirkt ist, welche im Willen und Gefühle ruht, als eine Bekanntschaft mit Gott durch Empfindung. Er behauptet, daß in jedem Menschen ein geheimes Sehnen nach diesem Zustande vorhanden sey, ob sich gleich nicht jeder dessen deutlich bewußt werde, und daß es Mystiker unter allen Reli:

ze laufe fast auf die Meinung der Quäker hinaus, daß in allen Menschen von Natur ein geistliches Licht, ein geistlicher Saamen, etwas Göttliches liege. — Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums, nach dessen Anfang, Grund und Fortgang oder Ziel im lebendigen Leben, aus den Zeugnissen und Exempeln der gottseligen Alten zur Fortsetzung und Erläuterung der ersten Christen dargestellt 1709.

Religionen und Völkern gebe und gegeben habe. Er nimmt an, daß bei der Mystik die Praxis vor der Theorie vorhergehe, daß sie eine erfahrende Erkenntniß Gottes, daß die Moral ein niederer Grad sey, für die in der ersten Reinigung stehende gehöre, und daß sie unter der Beschauung stehe. Bei der Hoheit und Göttlichkeit der mystischen Lehren findet er es nothwendig, den Mystikern freie Macht zu lassen, auch wohl ungewöhnliche Wörter und Redensarten zu gebrauchen, und in Bildern und Gleichnissen zu reden, wo die Geheimnisse entweder nicht anders dargestellt werden können oder wo man sie Unwürdigen nicht offenbaren will. Er läßt die Menschen durch Tugend in den mystischen Zustand gelangen, lehrt aber von diesem, daß er dem Menschen stets neue Kraft zum heiligen Wandel gebe und Tugenden hervorbringe, welche alle gemeine Tugenden weit übersteigen, und daß die Praxis der Mystik in lauter göttlicher Liebe bestehe. Er zeigt, daß consequenterweise auch die Lutheraner eine Mystik annehmen müssen, daß das Alte und Neue Testament voll Mystik sey, daß diese eigentlich nichts sey, als die christliche Religion in ihrem Glanz und in ihrer Pracht. Er leugnet zwar, daß die Vernunft der rechtmäßige Richter und das wirkende Principium in göttlichen Dingen sey, behauptet aber, daß die Mystik sich vollkommen vor ihr rechtfertigen lasse, und daß, wenn ein Gott und eine Ewigkeit, ein Geist des Menschen, ein in Sünden verderbter Zustand und eine Bestimmung des Menschen sey, auch eine Mystik angenommen werden müsse. Er bemerkt, daß sich die Religion von Anfang an immer theils im Zustande der Blü-

the und göttlichen Kraft, theils aber und zwar bei den meisten im Zustande der Schwäche und Lauigkeit befunden habe. Das Christenthum in seiner Schönheit und Vollkommenheit nennt er die mystische Theologie in der Praxis. "Es ist nicht anders, sagt er, als daß die Laulichkeit oder Nachlässigkeit in dieser heiligen Religion von allen Zeiten her Ursache ist, daß so wenig geistliche und mystische Seelen gefunden werden, und man darf sicher hoffen, daß, wenn Gott seine Kirche erneuern und die christliche Religion wieder in ihren Glanz und in ihre Kraft in den letzten Zeiten setzen wird, er diese göttliche Theologie wahrhaftig wieder einsetzen und in Gang bringen wird, durch die Beschaulichkeit und reine Liebe, welche davon das Herz und das Haupt ist, welche die vollkommen machenden Principien der zwei alleredelsten Kräfte des Menschen sind, die Beschaulichkeit vor dem Verstande, die reine Liebe vor dem Willen" v). Von der reinen Liebe sagt er, sie könne nicht eigentlicher beschrieben werden, als so, daß man Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allen Kräften lieben, oder so lieben solle, daß Gott das Object, der Beweggrund und Endzweck alles unsers Vorhabens und aller unserer Zuneigungen sey, und daß man das Gute bloß um Gottes willen begehre. Die Geschichte der mystischen Theologie enthält fast nur eine Aufzählung und Charakteristik der einzelnen Mystiker und wird im Fortschreiten immer magerer, und unter den Anhängen findet sich noch ein Sendschreiben von den Gründen und Kennzeichen der vornehmsten Mystiker aus den letzten Jahrhunderten,

v) S. die dem Werke beigefügte Vertheidigung S. 20 f.

ten, welches von Tauler bis zur Bourignon geht und meist aus Poiret genommen ist. Uebrigens verfehlte doch auch dieser historische Theil seinen Zweck nicht, die Mystik durch das Ansehen von Männern aus allen Jahrhunderten zu empfehlen und die Leser mit ihren verschiedenen Dialekten bekannt zu machen. Noch ist es bemerkenswerth, daß Arnold, weil er oft den historischen Christus als Bild und Einkleidung allgemeiner mystischer Wahrheiten und Eigenschaften des Gemüths gebrauchte, von Einigen beschuldiget wurde, er halte die Historie von Christus für einen Roman, und verstehe unter seinem Namen nur eine Moralität [w]). Petersen vertheidigte ihn wider diesen Vorwurf so, daß er unter dem Christus in uns nur habe vorstellen wollen, wie man nebst der Wissenschaft von der äußerlichen Historie von Christus auch die Kraft seines Todes und seiner Auferstehung an sich zeigen müsse [x]).

Sechstes Kapitel.

Von der Moral der Reformirten Kirche im 16ten und 17ten Jahrhundert.

Die reformirte Kirche ist in diesen beiden Jahrhunderten bei weitem nicht so reich an theologische

w) *Wernsdorf* Vorrede zu *Coleri* Historia G. Arnoldi 1717.

x) Geretteter Bruder G. Arnold 1718.

logisch-moralischen Schriftstellern, als die evangelische und Römisch-katholische. Wenige systematische und gelehrte Moralisten, noch weniger Casuisten, fast gar keine Mystiker treffen wir hier an, indem in den beiden andern Kirchen moralische Schriftsteller von jeder Gattung in voller Thätigkeit sind. Die verhältnißmäßig kleinere Ausdehnung der reformirten Kirche und das Dogma von der absoluten Prädestination, welches man in derselben im strengsten Sinne geltend machte und welches der Moral, so wie der Moralität widerstrebte, mögen diese Erscheinung einigermaßen erklären. Aber alsdann möchte es desto schwerer zu erklären seyn, warum in dieser Kirche die christliche Moral früher, als in der lutherischen, besonders, und zwar sehr gut bearbeitet wird; warum ein Daneau schon 1577. seine christliche Ethik schreibt, indem unter den Evangelischen an so etwas noch gar nicht gedacht wird, warum 1652. ein Amyraut ein Werk über die christliche Moral herausgiebt, welchem weder Lutheraner, noch Katholiken ein ähnliches an die Seite setzen können, und warum gerade in dieser Kirche eine strenge und wohlthätige moralische Sittenzucht eingeführt wird, wie wir sie in den beiden andern Kirchen nicht finden. Die Geschichte selbst wird darüber wenigstens einigen Aufschluß geben.

Der erste Reformator zu Zürich, Ulrich Zwingli, beschäftigte sich mit Moral nur so weit, als er die Römisch-katholische Moral bestritt, auch in Lebenssachen nur das Ansehen der Schrift gelten ließ und alle bloß auf der Tradition beruhende Vorschriften verwarf und von der christlichen

chen Moral ausschloß. Sein Commentar von der wahren und falschen Religion oder sein Handbuch des christlichen Glaubens enthält noch weit weniger Moralisches, als Melanchthon's loci, auch moralische Abhandlungen sind von ihm nicht bekannt. Uebrigens steht der Lehrbegriff, welchen er aufstellte, doch vorzüglich in moralischer Hinsicht in einem für ihn günstigen Verhältnisse zu dem, was Luther und Calvin lehrten. Einfachheit und Bestreben, den Aussprüchen der Bibel einen vernünftigen, begreiflichen Sinn abzugewinnen und beizulegen, wo Luther und Calvin lauter unbegreifliche Geheimnisse sahen, waren die unterscheidenden Eigenschaften seines Lehrbegriffs. Dabei leitete ihn ein sittliches Interesse, und ließ ihn niemals so tief in den Augustinismus versinken, als die beiden andern Reformatoren darin versunken sind. Rechtschaffenen Heiden die Seeligkeit zuzusprechen, nimmt er gar keinen Anstand [y]). Menschen, welche in Religionssachen irren, Gewalt anzuthun, hält er für durchaus verboten, er will sie Gott überlassen wissen, und erlaubt der Obrigkeit nur alsdann, sie zu bestrafen, wenn sie sich ausschweifend und aufrühterisch betragen [z]). Calvin vertheidigte und übte die entgegengesetzten Grundsätze. Den Kirchenbann führte Zwingli nicht ein, und gab dafür den Grund an, daß die Gemeinen jetzt nicht mehr, wie in alten Zeiten, unter heidnischen, sondern unter

y) Christ. fidei brevis et clara expositio ad christianiss. Galliar. Reg. Opp. T. II. 550.

z) Conclusiones Opp. I. 1 sq.

unter glaubigen Fürsten und Obrigkeiten lebten, welche Verordnungen wider die Laster geben [a]). Er schrieb überhaupt der Obrigkeit mehr Rechte in Kirchensachen zu, als Calvin. Der Charakter der Kirchenverfassung, welche er einführte, war, wie der seiner Lehre, Einfalt und Verständlichkeit.

Weit mehr, als durch Zwingli, wurde eine sogenannte reformirte Kirche durch französische Protestanten, und vorzüglich durch Calvin von Genf aus, gestiftet. Dieser, ein Mann von tiefer Gelehrsamkeit, von einnehmender Beredsamkeit, von rastloser Thätigkeit, von seltener Beharrlichkeit und Festigkeit des Charakters, und eben so strenge gegen sich selbst als gegen Andere, gab im Jahr 1535 eine Schrift heraus, in welcher er durch eine Darstellung des Lehrbegriffs seiner Glaubensbrüder sie gegen die Vorwürfe zu vertheidigen suchte, in welchen selbst der König Franz I. eine Rechtfertigung für die Grausamkeit fand, womit er die Protestanten in Frankreich behandelte. An diesen König richtete er auch die meisterhafte Vorrede, welche dieser Schrift voransteht. Die Augustinische Lehre von der Erbsünde und Gnade, der Erwählung und Verwerfung war in der Römischkatholischen Kirche nach und nach verloren gegangen, ob man gleich in der That noch im Besitze derselben zu seyn glaubte, sie hatte unvermerkt dem Semipelagianismus Platz gemacht, welcher sich auch weit besser zu den herrschenden Meinungen von der eigenen Verdienstlichkeit der Menschen und dem Werthe der Gebräuche zu passen schien. Schon waren manche Männer, welche

a) *Ruchat* Hist. de la reformation de la Suisse III. 85 sq.

welche den ursprünglichen, wahren Augustinismus wiederherstellen wollten, als Ketzer verdammt und bestraft worden. Die Protestanten wählten die reine Augustinische Lehre als den bestimmtesten Gegensatz gegen die herrschende Lehre. Die Theologen konnten bei ihrem feurigen Eifer wider die katholische Werkheiligkeit bei der ganzen Bildung, die sie erhalten hatten, bei den Principien, von welchen sie in ihrer Wissenschaft ausgiengen, nicht wohl einen Mittelweg betreten. Die Lehre, daß der Mensch neben seinem natürlichen Verderben doch noch einen Funken von Freiheit besitze, und dadurch unter dem Beistande Gottes sein Herz bessern, ein rechtschaffenes Leben führen, sich dadurch Gottes Gnade und Wohlgefallen erwerben, und der Seeligkeit würdig werden könne, eine Lehre, welche schon mehrere alte Väter der Kirche vorgetragen hatten, lag entfernt von ihrem Wege, und schien ihnen viel zu nahe mit der katholischen Lehre von den guten Werken verwandt, oder vielmehr in der Hauptsache, im Princip einerlei mit derselben zu seyn. Sie glaubten dem Menschen alle Freiheit und alles Verdienst gänzlich absprechen zu müssen, um der Gnade ihr ganzes Recht widerfahren und sie in ihrer ganzen Herrlichkeit leuchten zu lassen. Alles, was der Mensch sich selbst beilegte, schien ihnen Undankbarkeit gegen die unendliche Gnade Gottes, aus welcher allein alles Gute abfließe, und ein strafbarer, immer umsonst versuchter Raub an derselben zu seyn. Jede Heiligung und Seeligkeit, welche nicht allein von der Gnade bewirkt werde, schien ihnen gar keine wahre Heiligkeit und Seeligkeit zu seyn. Der Grund aller katholischen Irrthümer und Greuel schien ihnen

nen darin zu liegen, daß man die Gnade verdunkelt und der Menschen Verdienst und Würdigkeit in ein täuschendes Licht gestellt habe. Luther und Calvin stellten also den Augustinismus wieder her, und glaubten dadurch die katholische Kirche um so eher schlagen zu können, da sie sich selbst dem Namen nach zu demselben bekannte. Calvin bekannte sich noch unbedingter zu demselben, als Luther. Er behauptete, daß unter allen Kirchenvätern nur Augustinus und die ihm folgten, wahr von der Erbsünde, Gnade und Vorherbestimmung gelehrt hätten. Er stellte das Dogma von einer absoluten, willkührlichen göttlichen Prädestination in seiner ganzen furchtbaren Strenge auf, unterstützte es mit einer langen Reihe von Gründen, und suchte es wider alle mögliche Einwürfe zu vertheidigen [b]). Jeden Einwurf wider diese erhabene Lehre, durch welche allein Gottes Ehre in ihr volles Licht gestellt, unser Heil bloß aus Gottes Barmherzigkeit abgeleitet, die wahre Demuth ins Herz gepflanzt und Gewißheit der Seeligkeit hervorgebracht werde, erklärt er für Lästerung. Er gedenkt auch des Einwurfs, daß, wenn diese Lehre wahr sey, alle Moralität, alles Bestreben, tugendhaft zu leben, zerstört, und jede Moral, jede Ermahnung zur Gottseeligkeit überflüssig werde [c]). Darauf antwortet er folgendermaßen: Die Schrift führt die Prädestination nicht deswegen an, daß wir verwegen werden und die unzugänglichen Geheimnisse Gottes mit strafbarer Tollkühnheit zu erforschen trachten, sondern vielmehr, damit wir in tiefer Demuth über sein Gericht

b) Institit. relig. christ. Lib. III. cap. 21-24.

c) L. III. c. 23. §. 12. 13.

richt erzittern und seine Barmherzigkeit anbeten lernen. Paulus lehrt, wir seyen zu dem Ende erwählt, damit wir ein heiliges und unsträfliches Leben führen. Wenn Heiligkeit des Lebens der Erwählung Zweck ist, so muß sie uns mehr ermuntern, ihr eifrig nachzudenken, als ein Vorwand der Trägheit für uns werden. Wir sollen nicht aufhören, das Gute zu thun, weil die Erwählung zur Seeligkeit hinreichend ist, sondern vielmehr die Ausübung des Guten für den Zweck der Erwählung halten. Wenn man sagt, der von Gott Verworfene würde doch alle Mühe verlieren, wenn er Gott durch Rechtschaffenheit des Lebens zu gefallen suchen wollte, so lügt man: denn diese Rechtschaffenheit kann nur aus der Erwählung entstehen, und die Verworfenen, wie sie Gefäße sind, gebildet zur Unehre, so hören sie nicht auf, durch beständige Sünden Gottes Zorn wider sich aufzufordern, und durch augenscheinliche Zeichen das über sie ausgesprochene Gericht Gottes zu bestätigen; so weit sind sie entfernt, demselben zu widerstreben. Auch die Ermahnungen zum Guten werden durch die Lehre von der Prädestination nicht zwecklos. Paulus, welcher ein so offener Lehrer der Gnadenwahl ist, ist zugleich der wärmste Tugendlehrer. Wir sind nicht zur Unreinigkeit, sondern zur Reinigkeit berufen, geschaffen in Christo zu guten Werken, zu welchen uns Gott vorbereitet hat, damit wir darin wandeln sollen. Die Predigt der göttlichen Gebote soll also ihren Lauf haben, die Erkenntniß der Prädestination aber nicht verhindert werden, damit diejenigen, welche ihnen gehorchen, sich dessen nicht, als ihres Eige-

 nen,

nen, sondern nur des Herrn rühmen. Man muß die Gottseeligkeit predigen, damit die, welche Ohren haben, zu hören, gehorchen und sich dabei nur der göttlichen Gnade rühmen, an den übrigen aber das Wort erfüllet werde, daß sie mit ihren Ohren nicht hören. Der Menschen Wille kann zwar dem Willen Gottes nicht widerstehen. Gott macht aus dem Willen der Menschen, was er will. Er nöthigt die Menschen zwar nicht physisch und mechanisch, aber er wirkt in ihrem Innern, er nimmt ihre Herzen ein und zieht sie durch den Willen, welchen er in ihnen gewirkt hat, an. Weil wir aber nicht wissen, wer zu der Zahl der Erwählten gehört oder nicht, so müssen wir so gesinnt seyn, daß wir die Seeligkeit Aller wünschen, daß wir Jeden zum Theilnehmer derselbigen zu machen suchen. Wir müssen, so viel in unsern Kräften steht, Allen die heilsame und strenge Warnung und Ermahnung als eine Arznei reichen, damit sie nicht zu Grunde gehen; von Gott wird es alsdann abhängen, sie denjenigen nützlich zu machen, welche er erwählt hat. Aus diesen Ursachen und zu diesen Zwecken also wollte Calvin neben der Prädestinationslehre auch Moral gelehrt wissen. Er selbst rückt daher einen Abriß der biblischen Moral in seinen Unterricht in der christlichen Religion ein. Er erklärt die zehn Gebote, welche er für eine göttliche Offenbarung desjenigen hält, was die Menschen schon durch das Naturgesetz dürftig erkennen [d]). Er beschreibt nach Anleitung der Schrift die Gesinnung und den Lebenswandel des wahren Christen in der Absicht, damit diejenigen, welchen ihre Besserung am

d) l. c. L. II. c. 8.

am Herzen liegt, sich nicht verirren mögen e). Er weiß, daß dieß eine sehr mannichfaltige und weitläuftige Materie ist, und daß leicht ein ganzer Band damit angefüllt werden konnte. Er hat die Idee von einem Systeme der christlichen Moral. Er selbst will sich nicht auf die einzelnen Tugenden, sondern nur darauf einschränken, die Methode zu zeigen, wie ein Frommer zum wahren Ziele der Einrichtung seines Lebens geleitet werde, und eine gewisse allgemeine Regel festzusetzen, nach welcher er seine Pflichten bestimmen kann. Er gesteht den Moralphilosophen zu, daß sie die Tugenden und Pflichten aus allgemeinen Principien schön abgeleitet und die Moral in einer lichtvollen Ordnung dargestellt haben, findet aber, daß die Bibel auch hierin eine gewisse Ordnung und eine Oekonomie beobachte, welche weit gewisser sey, als alle Philosopheme, und daß der Geist Gottes nur nicht so methodisch verfahre f). Er unterscheidet zwei Haupttheile des moralischen Unterrichts der Bibel: durch den einen sucht sie den Gemüthern der Menschen Liebe zum Guten einzuflößen, durch den

e) l. c. L. III. c. 6-10.

f) L. III. c. 6. §. 1. Quemadmodum autem certos recti et honesti fines habent philosophi, unde particularia officia totumque virtutum chorum, deducunt, nec ordine suo caret in hoc scriptura, quin pulcerrimam oeconomiam tenet ac philosophicis omnibus multo certiorem. Hoc tantum interest, quod illi (ut erant ambitiosi homines) exquisitam dispositionis perspicuitatem, qua ingenii dexteritatem ostentarent, sedulo affectarunt: spiritus vero Dei, quia sine affectatione docebat, non ita exacte nec perpetuo methodicam rationem observavit, quam tamen dum alicubi ponit satis innuit non esse a nobis negligendam.

den andern schreibt sie ihnen eine Regel ihrer Handlungen vor. Er bemerkt die starken und mannichfaltigen Beweggründe, durch welche die Schrift zum Guten antreibt. Dahin gehört es, daß wir heilig seyn sollen, weil Gott heilig ist. Dieß ist übrigens nicht so zu verstehen, als wenn wir durch das Verdienst der Heiligkeit in Gemeinschaft mit Gott kommen sollten (da wir vielmehr ihm erst anhängen müssen, um durch seine Heiligkeit gleichsam überströmt zu werden, und ihm zu folgen, wohin er uns ruft), sondern so, daß die Heiligkeit das Band zwischen uns und ihm sey, weil es mit seiner Vollkommenheit streiten würde, mit der Sünde und Unreinigkeit irgend eine Gemeinschaft zu haben [g]). Calvin setzt den Vorzug der christlichen Moral vor der philosophischen auch in Ansehung ihrer Beweggründe ins Licht. Dieß zeigt er vorzüglich daran, daß die Schrift uns in Gott einen Vater darstelle, welcher uns durch Christus mit sich ausgesöhnt und uns zugleich in ihm ein Muster aufgestellt habe, nach welchem wir uns bilden sollen, daß sie von allen göttlichen Wohlthaten, welche sie uns bekannt mache, und von allen Theilen unsers Heils, von dem Tode Jesu, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt, von unserer Taufe, von der Verbindung mit ihm, als Haupt der Kirche, von der Einwohnung des heiligen Geistes, von unserer Auferstehung Beweggründe zum Guten hernehme [h]). Obgleich Calvin

g) l. c. §. 2.

h) Age praestantiorem oeconomiam mihi apud Philosophos reperiant, qui apud eos solos rite atque ordine dispositam putant philosophiam moralem. Illi dum ad

vin lehrt, daß man nach der evangelischen Vollkommenheit streben müsse, so ist er doch nicht so strenge, daß er denjenigen nicht für einen Christen erkennt, welcher sie noch nicht erreicht hat. Er verlangt nur, daß der Christ dieß Ziel beständig vor Augen habe und unablässig im Fortschreiten zu demselben begriffen sey [i]). Als den Inbegriff des wahren christlichen Lebens betrachtet er die Selbstverleugnung in einem sehr umfassenden Sinne dieses Worts. Sie besteht darin, daß der Mensch auf sich, seine Vernunft, seinen Willen Verzicht thut und Gottes Eigenthum wird, ihm allein lebt, in allen seinen Handlungen und Gesinnungen von ihm geleitet wird [k]), nicht das Seinige, sondern nur

ad virtutem egregie volunt adhortari, nihil aliud afferunt, quam ut naturae convenienter vivamus, scriptura autem a vero fonte deducit exhortationem, quum non modo vitam nostram ad Deum autorem, cui obstricta est, referre praecipit, sed, postquam degenerasse nos docuit a vera creationis nostrae origine ac lege, subjungit, Christum, per quem in gratiam cum Deo rediimus, nobis propositum esse exemplar, cujus formam in vita nostra exprimamus. Quid hoc uno efficacius requiras? imo quid ultra hoc unum requiras? — Deinde ab omnibus Dei beneficiis, quae nobis commemorat, ac singulis salutis nostrae partibus sumit exhortandi materiam — — Haec auspicatissima sunt bene constituendae vitae fundamenta, quibus nequaquam similia deprehendas apud philosophos, qui in commendatione virtutis nunquam supra hominis naturalem dignitatem conscendunt. l. c. §. 3.

i) l. c. §. 5.

k) Diesen ersten Eintritt ins wahre Leben haben die Philosophen nicht gekannt: Solam enim rationem homini moderatricem praeficiunt, hanc solam putant audiendam

nur Gottes Willen und Ehre sucht, und dadurch auch den Ehrgeiz und Stolz gänzlich auszieht [l]), daß er Andere sich selbst vorzieht und sich für sie aufopfert, daß er in thätiger Menschenliebe nicht müde wird, Gott ein unbeschränktes Vertrauen schenkt, allen Seegen nur von ihm erwartet, alle Leiden, als unter Gottes Leitung stehend, und als wahre Wohlthaten geduldig erträgt und unter religiöser Betrachtung des zukünftigen Lebens das gegenwärtige, ohne es zu hassen und ohne Undankbarkeit gegen Gott, verachtet [m]). In Ansehung des Genusses der Güter dieses Lebens will er die Mittelstraße zwischen Austerität und Laxität beobachtet wissen [n]). Wider die Anabaptisten suchte er zu beweisen, daß Jesus nicht alle, sondern nur diejenigen Eidschwüre verboten habe, welche es schon durch das Mosaische Gesetz gewesen, und selbst Privateidschwüre, wenn sie bei wichtigen Gegenständen, mit Ernst, Andacht und Wahrheit abge-

dam, huic denique uni morum imperium deferunt ac permittunt, at christiana philosophia illam loco cedere, spiritui sancto subjici ac subjugari jubet, ut homo jam, non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem ac regnantem. c. 7. §. 1.

l) Qui Deum in omni re agenda intueri didicit, simul ab omni vana cogitatione avertitur — Quicunque non fuerunt hoc sensu occupati, laudis saltem gratia virtutem sequuti sunt. Qui autem unquam ex philosophis virtutem propter se expetendam maxime contenderunt, tanta arrogantia inflati sunt, ut appareat non ob aliud virtutem expetiisse, nisi ut superbiendi haberent materiam c. 7. §. 2.

m) l. c. c. 7–9.

n) l. c. c. 10.

abgelegt werden, hält er nicht für unerlaubt o). Vom Gebete, von dessen Nothwendigkeit und Nützlichkeit, Inhalt und Einrichtung, Erhörung, verschiedenen Gattungen, auch der Fürbitte handelt er mit ganz besonderer Sorgfalt und Fruchtbarkeit, und setzt auch eine Erklärung des Gebets des Herrn hinzu p). Man sieht, daß Calvin ohngeachtet seiner Prädestinationslehre mit äußerstem Nachdrucke auf die Moral drang und in der Hauptsache keine andere christliche Moral lehrte, als diejenigen, welche entweder diese Lehre gänzlich verwarfen oder sie nicht in einem so strengen Sinne nahmen. Nur in den Principien der Heiligung wich er von Andern ab, er suchte sie in einer unbedingten, göttlichen Vorherbestimmung, die Heiligung selbst aber war bei ihm dieselbige, er schrieb ihr Nothwendigkeit und Freiwilligkeit zugleich zu. Auch seine übrigen Schriften, namentlich seine Commentare über die Bibel, sind voll Moral q).

In

o) l. c. L. II. c. 8. §. 26. 27. Jesu non est institutum, legem aut laxare aut restringere sed ad veram et germanam intelligentiam reducere, quae falsis scribarum et pharisaeorum commentis depravata fuerat — Populus nihil tunc cavere solitus praeter perjuria, quum non iis solis, sed *inanibus* quoque ac *supervacuis* juramentis lex interdicat — Dominus ergo non modo pejerare sed etiam *jurare in vanum* malum esse admonet — Particula *omnino* non ad jurandi verbum refertur, sed subjectas sacramentorum formulas —

p) L. III. c. 20. Ich habe übrigens den Abdruck der Institutio Lausannae 1676. gebraucht, welcher der vollständigsten Ausgabe von 1559. folgt.

q) Dieß bemerkt auch Rich. Simon Hist. crit. du V. T. p. 434. Calvin, ayant l'esprit fort elévé, on trouve dans

In demselbigen Jahre, in welchem Calvin seinen in der That mit großem Scharfsinn und in einem classischen römischen Stile geschriebenen Unterricht in der christlichen Religion herausgegeben hatte, kam er nach Genf und unterstützte die Männer, welche den daselbst bereits eingeführten Protestantischen Religionsübungen vorstanden. Er drang auf die strengste Kirchenzucht und machte sich dadurch die Volkspartheÿ der Libertiner, welche die alte Ausschweifung und Wildheit der Sitten fortsetzte und übte, mit Worten vertheidigte und oft durch Gewalt der Waffen durchsetzte r), so sehr zu Feinden, daß er genöthigt wurde, die Stadt zu verlassen. In ein desto größeres Ansehen kam er, als er im Jahr 1541. auf dringendes Ersuchen des Raths wiederum dahin zurückkehrte. Er wurde nicht nur zum Präsidenten der Geistlichkeit und des Consistoriums ernannt, sondern diente der Republik auch als Rechtsgelehrter und wurde der mächtigste und angesehenste Mann in derselben. Das Consistorium wurde ein wahres strenges Sittengericht, zog Menschen von allen Classen wegen ihrer Vergehungen zur Verantwortung, warnte, bestrafte, verbannte aus der Kirchengemeinschaft oder aus der Stadt und Republik, und wurde von der weltlichen Macht unterstützt

dans tous ses commentaires un je-ne-sçai-quoi, qui plait d'abord, et comme il s'étoit principalement appliqué à connoitre l'homme, il a rempli ses Livres d'une Morale qui touche.

r) Man sehe s. Lettres a Jaques de Bourgogne Seigneur de Falais. Amsterd. 1744.

stützt [s]). Calvin, einer der bestimmtesten und beharrlichsten Menschen, setzte seinen Plan unter tausend Gefahren und Kämpfen durch. Es entstand nach und nach durch seine Bemühungen eine solche Zucht und Ordnung im Staate und in der Kirche, wie man sie nirgends sah, und welche einen Valentin Andreä, als er zu Genf war, so sehr zur Bewunderung hinriß, daß dadurch seinen eigenen Bemühungen für sein ganzes Leben eine gleiche, wiewohl mit keinem glücklichen Erfolge gekrönte, Richtung gegeben wurde. Der Staat selbst erhielt dadurch eine innere Energie, welche sich noch lange nachher äußerte, und welche mit dem Verschwinden der Calvinischen Einrichtungen auch wieder verschwand. Schauspiele und Tänze wurden als äußerst sittenverderbend zu Genf verboten. Wirklich war insbesondere der Tanz daselbst mit solchen Ausschweifungen und unkeuschen Gewohnheiten verbunden und verursachte so viel Unordnungen, daß einer, welcher auch den Tanz an sich unter die Mitteldinge zählte, doch dieses Verbot für wohlthätig halten mußte [t]). Diese Strenge der Grundsätze und der Kirchenzucht verbreitete sich auch in der Französisch-reformirten. Lambert Daneau schrieb wider den Tanz ohngefähr eben so, wie die Spenerianer in Deutschland wider denselben zu schreiben pflegten

s) Summa quaedam capita disciplinae ecclesiasticae Genevensis in *Calvini* Epistt. p. 124. Genev. 1575.

t) S. *Mart. Schoockii*, eines Niederländers, Exercitatt. XXIII. p. 317. und *Bayle* Dict. Art. *Sainte-Aldegonde*.

en u). In Frankreich war die Kirchenzucht
nter den Reformirten so strenge, daß der Prinz
on Condee wegen einer gesetzwidrigen Unterneh-
nung von dem Consistorium zu Rochelle von
em Abendmale ausgeschlossen wurde, und die Er-
aubniß, wieder zu demselben zu gehen, nur durch
ine Synode erhalten konnte, und daß Heinrich
on Navarra, nachher König von Frankreich,
ch vor einer Schlacht, auf Ermahnung eines Pre-
igers, entschloß, wegen einer zu Rochelle be-
angenen Ausschweifung, öffentlich auf den Knieen
Gott um Verzeihung anzuflehen und der beleidig-
en Familie Genugthuung zu geben v). Anders-
wo fand die Einführung dieser Strenge Wider-
pruch oder wurde auch gar verhindert. Zu Lau-
anne entstanden darüber Bewegungen w), und
ie Berner, Züricher, Basler und andere
Schweizer, welche an Zwingel's milderen
Grundsätzen hiengen, ließen sich auch von ihren
Calvinisch-gesinnten Theologen diese Strenge
icht aufdrängen. Unter den Pfälzern entstan-
en darüber Streitigkeiten x). In den Nieder-
anden fand diese Strenge mehr Eingang, je-
och auch Widerspruch. Sainte-Aldegonde,
in angesehener Staatsmann und Schriftsteller, und
Mitglied der reformirten Kirche daselbst, führt an y),
aß viele Leute durch die Verdammung des Tanzes
von

u) Traité des danses. 3. edit. 1583. Vergl. *Bayle* a. O.

v) S. Schröckh Kirch. Gesch. seit der Reformation II. 320. 325.

w) Museum Helvet. II. 119 sq.

x) Struv Pfälz. Kirch. Hist. S. 212 f.

y) In einem Briefe bei Schoock s. oben Not. t.

von der reformirten Kirche zurückgeschreckt würden, und daß der Prinz von Oranien selbst einen großen Anstoß daran nehme, daß man bei den Hochzeiten nicht tanzen dürfe, ohne unter die Kirchencensur zu fallen. Er ist der Meinung, daß in den Niederlanden der Tanz gut und löblich sey, weil er verhindere, sich nach der Tafel zu berauschen und zu spielen. Er selbst war ein Liebhaber des Tanzes, verlor dadurch seinen guten Namen bei den Eifrigen, tröstet sich aber darüber, weil er seine Ehre im Gründlichen, nicht aber im Oberflächlichen sucht. Er mißbilligt es übrigens nicht, daß die Kirche zu Genf den Tanz verboten und damit viele schmutzige Unordnungen, welche daselbst alle Tage vorgefallen, unterdrückt habe. Martin Schoock nahm sich des Tanzes, mit gewissen Einschränkungen, an und suchte zu zeigen, daß er in gewissen Ländern ganz unschuldig und gut seyn könne. Bayle rühmt die reformirte Kirche wegen des Verbots des Tanzes gar sehr [z]). In Schottland wurde die Calvinische Strenge behauptet, und

z) l. c. T. III. p. 126 sq. On ne sauroit donner trop d'éloges à la discipline des eglises reformées, qui condamnerent la danse et l'on seroit ridicule si l'on pretendoit, que les Ministres la blamerent précisement comme une addresse de marcher ou de sauter en cadence. Elle est sous cette nation une chose tout a fait permise, ni bonne ni mauvaise moralement parlant. Mais la maniere dont elle se pratiquoit, donnoit lieu à mille desordres et dans la chambre meme du bal elle ne pouvoit servir qu'à gâter le coeur et à livrer une guerre dangereuse à la chasteté — Tous les Casuistes doivent être ici des Précisistes ou Rigoristes.

und Knox predigte wider die Vergnügungen und Wollüste am Hofe der Königin Maria und machte ihr einmal ohne Zeugen so scharfe Vorwürfe wegen ihres Verhaltens, daß sie vor ihm in Thränen zerfloß.

Am strengsten aber verfuhr Calvin gegen Ketzer. Ketzerei hielt er für ein peinliches Verbrechen. Auf seine Anklage und Veranlassung wurde der Spanier, Michael Servet, als er sich zu Genf aufhielt, wie ein vogelfreier Verbrecher festgesetzt und im Jahr 1553. als ein Gotteslästerer verbrannt, weil er die herrschende Lehrer von der Dreieinigkeit bestritt und von der Wiederherstellung des ursprünglichen, reinen Christenthums gesprochen hatte. Darüber entstand ein Streit. Kaum war Servet hingerichtet, so erschien eine Schrift, worin über die Fragen: ob Ketzer verfolgt werden dürften und wie mit ihnen zu verfahren sey? viele alte und neue Meinungen gesammelt, und die Lebensstrafen der Ketzer durchaus verworfen waren [a]). Beza widerlegte sie sogleich ausführlich, berief sich auf mehrere Aussprüche und Beispiele der Bibel, besonders des A. T. und stellte die Ketzerey als das größte Staatsverbrechen dar, indem durch dieselbe der Hauptendzweck der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die Erhaltung der Religion, zerstört werde [b]). Calvin

a) De haereticis, an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, multorum tum veterum tum recentiorum sententiae. 1553.

b) De haereticis a civili magistratu puniendis adv. *Mart. Bellii* (so nannte sich der Verfasser der vorhergehenden Schrift)

vin selbst suchte in einer Schrift die Irthümer des Spaniers zu widerlegen und zugleich seine Hinrichtung zu rechtfertigen [c]). Er schrieb sie vorzüglich auf Bullinger's zu Zürich Antrieb. Die Schrift ist kurz und vornehmlich dazu bestimmt, durch eine einfache und klare Darstellung der Lehren Servet's ihre Abscheulichkeit und Strafwürdigkeit ins Licht zu setzen. Sie enthält nicht mehr, als Beza's Schrift. In einem Briefe an Bullinger [d]) sagt er, er wisse wohl, daß ihn viele für einen Lehrer der Grausamkeit und Unbarmherzigkeit ausgeben, weil er einen Mann, welchen er ums Leben gebracht habe, noch nach seinem Tode mit der Feder verfolge, und daß Andere, welche ihn eben nicht haßten, dennoch wünschten, er möchte die Lehre von den Strafen der Ketzer nie berührt haben. Diese letztern sagten, alle übrige Geistliche hätten absichtlich von der Sache geschwiegen, damit sie keinen Haß auf sich laden möchten. Unter diesen sind ohne Zweifel die Schweizerischen Geistlichen zu verstehen, welche ihre Beistimmung zu diesem Tode nicht gegeben hatten. Uebrigens hatten einige Schweizerische Obrigkeiten und Prediger, welche um ihr Gutachten ersucht worden waren, allerdings beigestimmt. Calvin

Schrift) farraginem et novorum Academicorum sectam. 1554. in Tractatt. theol. I. 85 sqq.

c) Fidelis expositio errorum Mich. Serveti et brevis eorundem refutatio, ubi docetur, jure gladii coercendos esse haereticos. 1554. in *Calvini* Opusculis 686 sqq.

d) Welchen Mosheim zuerst bekannt gemacht hat in den Neuen Nachrichten von Servet. Helmst. 1750. S. 80 f. 106 ff. Er ist noch vom Jahr 1554.

vin hatte diese Lehre aus seinem theuren Augustinus geschöpft. Noch in demselben Jahre erschien eine Gegenschrift, welche höchst wahrscheinlich von Lälius Socinus ist [e]). Auch er will die Ketzer, nur nicht mit dem Tode, bestraft wissen. Die beste Schrift wider die Todesstrafen der Ketzer kam im Jahr 1577. von einem Minus Celsus aus Siena heraus [f]). Er erwies, daß sie durchaus dem Geiste des Christenthums widersprechen, und bestätigte seine Behauptung mit einer großen Menge von Zeugnissen alter und neuer christlicher Lehrer. Uebrigens wurde es wenigstens auf eine Zeitlang herrschende Meinung in der reformirten Kirche, daß schwere Ketzer am Leben bestraft werden müßten, und noch bluteten mehrere im 16ten Jahrhundert. Was die Protestanten am Pabstthum so bitter getadelt hatten, kam jetzt im Schooße ihrer Kirche auf. Doch war sie nie allgemein unter den Reformirten und erlosch im 17ten Jahrhundert.

Calvin hatte zwar einigermaßen die Vereinbarkeit der Moral mit seiner Prädestinationslehre gerettet. Die Moral sollte gelehrt werden, um die Erwählten zu überzeugen, daß sie einzig und allein

e) Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur, haereticos jure gladii coercendos esse. Vergl. Mosheim Anderweit. Vers. einer Ketzergesch. S. 287 f.

f) In haereticis coercendis quatenus progredi liceat, *Mini Celsi Senensis* disputatio, ubi nominatim eos ultimo supplicio affici non debere, demonstratur. Christlingae — 2. Ausgabe: *Min. Celsi Sen.* de haereticis capitali supplicio non afficiendis. Adjunctae sunt ejusdem argumenti *Theod. Bezae* et *Andr. Dudithi* epistolae duae contrariae. 1584.

allein durch Gottes Gnade sich im Zustande der Heiligung und der gewissen Hoffnung der ewigen Seeligkeit befinden, und um diesen Zustand nach seiner Beschaffenheit darzustellen. Allein wenn dieser Zustand ganz allein von einer unbedingten Gnadenwahl abhieng und der Mensch selbst nicht das geringste dabei thun konnte, so konnte das Predigen der Moral gar nichts dazu beitragen, um in diesen Zustand zu gelangen, und die Anerkennung, daß man bloß durch die Gnade in denselben versetzt werde, konnte auch ohne Verkündigung der Moral statt finden, und konnte schon im Bewußtseyn desselben mitgegeben seyn. Die Darstellung dieses Zustandes, als einer nothwendigen Folge der göttlichen Vorherbestimmung, konnte keinen moralischen Zweck haben, sie konnten Niemand ermuntern, seine Kräfte anzustrengen, um in denselben zu gelangen, oder anleiten, auf welche Art er sich in denselben versetzen soll. Sofern also konnte es in dem Calvinismus keine eigentliche Moral geben, und, wenn er consequent war, so leitete er den Menschen dahin, sich gehen zu lassen und die Entscheidung über seine Sittlichkeit und sein Loos als etwas in einem ewigen, unabänderlichen göttlichen Rathschlusse Gegründetes zu erwarten. Daß Calvin doch eine so strenge Moral aufstellte, kam wohl daher, weil er alles Gute im Menschen als eine unmittelbare und nothwendige Wirkung Gottes selbst betrachtete und dem Menschen nicht den geringsten Antheil daran zugestand, weil er auch hier aus Augustinus schöpfte und gegen sich selbst äußerst streng war. Der Vorwurf, daß durch den Calvinismus alle Moral umgestürzt werde, wurde auch bald ge-

 macht,

macht, wie man schon aus seines Urhebers eigenen Schriften sieht. Späterhin wurde er auch in eigenen Schriften ausgeführt, kam aber von Seiten, von welchen man ihn nicht erwartet hätte. Lutheraner [g]) und Jansenisten, welche selbst im Augustinus befangen waren, machten ihn. Jene hatten übrigens doch noch eher ein Recht dazu: denn sie gestanden doch meistentheils ein, daß der Mensch den göttlichen Gnadenwirkungen widerstehen oder nicht widerstehen könne. Die Jansenisten aber waren in den Lehren, auf welche es hier ankam, mit den Calvinisten ganz einig. Arnauld wollte nichts destoweniger zeigen, daß der Calvinismus die christliche Moral umstürze [h]). Die Lehren, worin beide einig waren, und welche eben so gut zu diesem Zwecke hätten dienen können, übergieng er; fand aber eine andere aus, welche den Calvinisten eigenthümlich seyn sollte. Sie bestand darin, daß die Gerechtigkeit der Frommen unverlierbar sey, daß kein Gerechter sie verliert oder verlieren kann, welche Sünden er auch begehen mag, daß die größten Verbrechen die Glaubigen nicht hindern, gerecht und Kinder Gottes zu bleiben. Diese Lehre sollte von den Calvinisten aufs bestimmteste wider die Arminianer vertheidigt und auf der Synode zu Dordrecht, welche die Französischen Geistlichen feierlich gebilligt hätten, festgesetzt worden seyn. Ar-

g) *Balth. Fuhrmanni* Tractatus theoretico-practicus de remoris ac impedimentis sincerae pietatis e principiis dogmatum pontificiorum, Calvinianorum, Photinianorum resultantibus. Viteb. 1628.

h) Le renversement de la morale de Jesus Christ par les erreurs des Calvinistes. 1672. Paris 1713.

Arnauld zeigte dagegen, daß sie der Lehre des Apostels Paulus gerade widerspricht, daß sie die Nothwendigkeit der guten Werke aufhebt, die christlichen Tugenden vernichtet und der Frömmigkeit nachtheilig ist, daß sie die Glaubigen dahin bringt, sich nicht zu fürchten, verdammt zu werden oder sich auch nur Gottes Ungnade zuzuziehen, welche Sünden sie auch begehen mögen, weil nach der Meinung der Calvinisten jeder Glaubige seiner Rechtfertigung gewiß und versichert ist, daß er die Gerechtigkeit nicht verlieren kann, folglich unfehlbar seelig werden wird. Er bestreitet auch die Meinung der Calvinisten, daß nur die Kinder der Glaubigen gerechtfertigt werden, daß diejenigen, welche nicht zur Zahl der Erwählten gehören, auch nicht gerechtfertiget werden, und daß die, welche, wenn sie in das Alter der Vernunft gekommen sind, sich noch vor dem Tode bekehren, nachdem sie ein ausschweifendes Leben geführt haben, immer den Geist der Wiedergeburt und der Kindschaft in sich gehabt haben. Arnauld handelt diese Materie mit der ihm eigenen Schärfe und Heftigkeit in zehen Büchern ab und sucht alle die Gründe zu widerlegen, deren sich die Calvinisten bedienen, um ihre Lehre zu rechtfertigen oder zu mildern [i]). Bruguier, reformirter Geistlicher zu Nismes, beantwortete diese Vorwürfe in einer kurzen Schrift [k]), welche von Claude gebilligt wurde. Arnauld säumte nicht, aus diesem Buche selbst die Unmoral der Calvinisten

i) Vergl. *Dupin* Bibl. XXXIII. 359 sq.

k) Reponse sommaire au livre: Renversement. 1673.

sten aufs neue darzuthun [l]). Auch Jurieu, reformirter Geistlicher zu Sedan, trat in diesem Streite auf und leugnete, daß das Dogma von der Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit der glaubigen Fundamentallehre seiner Kirche sey [m]). Aber selbst le Fevre, Doctor der Sorbonne, erhob sich in einer Schrift, in welcher er übrigens die Reformirten von ihren Irthümern überzeugen wollte, in Ansehung dieses Punkts wider Arnauld [n]). Er sagte darin, es scheine nicht, daß das Dogma von der Unverlierbarkeit der Gnade auf der Synode zu Dordrecht festgesetzt worden sey, führte verschiedene Lutherische und Calvinische Schriftsteller an, welche das Dogma von der Verlierbarkeit der Gerechtigkeit billigen oder wenigstens nicht verwerfen, behauptet, daß diese Lehre von den Calvinisten, seitdem sie die Lutheraner auf der Synode zu Charenton in ihre Gemeinschaft aufgenommen haben, wenigstens geduldet werde, und daß es nur ein Wortstreit sey, indem kein Calvinischer Schriftsteller es noch gewagt hätte, den Satz aufzustellen, daß ein Mensch, welcher im Zustande der Sünde sterbe, Antheil an der Seeligkeit haben könne. Arnauld antwortete den katholischen und reformirten Theologen in Einer

l) L'impiété de la morale des Calvinistes pleinement decouverte par le livre du Ministre *Bruguier*. 1675.

m) Justification de la morale des reformés contre les accusations de Mr. *Arnauld*, repandues dans tous ses ouvrages et particulierement dans le renversement &c. à la Haye 1685. 2 Tomes.

n) Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion pretendue reformée. 1678.

ner Schrift [o]): le Fevre aber gab eine neue Replik heraus, in welcher er behauptete, daß das Dogma von der Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit nicht als wesentlich von den Protestanten betrachtet werde, daß es so, wie es viele ihrer Geistlichen erklären, nichts Unsittliches in sich enthalte, und daß sie keineswegs eine Verbindung der Heiligkeit mit den größten Verbrechen in einer und derselbigen Person annehmen, daß sie nichts über die Gewißheit der Seeligkeit lehren, was nicht mehrere katholische Schriftsteller für orthodox anerkannt hätten, daß, wenn sie sagen, der wahre Glaubige verliere niemals die Gerechtigkeit, aber zuweilen das Recht zur Seeligkeit, sie in einen Widerspruch fallen, welcher aber den Grund der Religion nicht angehe [p]). Uebrigens hätte auch Nicole den Calvinisten dieselbigen Vorwürfe, wie Arnauld, gemacht [q]).

Da Calvin's Lehre in keinem Falle sehr einladend und ermunternd zum Studium der Moral war, und da noch zudem er und seine Anhänger fast unaufhörlich mit ihren Gegnern zu kämpfen hatten, so ist es nicht zu verwundern, daß im 16ten und 17ten Jahrhundert verhältnißmäßig wenige reformirte Schriftsteller in diesem Fache auftraten. Man findet auch selbst aus jenem Zeitalter Klagen über die Vernachlässigung dieses Studiums

o) Les Calvinistes convaincus de dogmes impies sur la morale pour servir de reponse à Mssrs. *le Fevre* et *Jurieu*.

p) *Dupin* l. c. p. 362.

q) Prejugés legitimes contre les Calvinistes. 1671. Prej. 8.

diums und über die Gleichgültigkeit gegen die christliche Moral r).

Lambert Daneau gab übrigens schon 1577. eine christliche Ethik heraus. Er wollte darin die wahren Principien der menschlichen Handlungen bestimmen, erklärte die Moralgesetze selbst nach der Ordnung und Anleitung der zehn Gebote, verglich sie mit den Lehren der Scholastiker, mit dem Naturrechte oder, wie er es auch nannte, mit dem philosophischen Rechte, mit dem Römisch-bürgerlichen und kanonischen Rechte, und zuletzt erläuterte er noch die verschiedenen Definitionen der Tugenden und Laster, welche

r) *Amesius* de conscientia et ejus jure Praefat. p. 2 sq. Quum observabam in variis ecclesiis — desiderari admodum practicam institutionem eumque defectum inter praecipuas causas esse magni neglectus in officiis nonnullis intime pertinentibus ad virtutem pietatis et vitae christianae – — — quod haec pars hactenus minus fuerit exculta, hoc inde fuit quod primipilares nostri perpetuo in acie adversus hostes pugnare, fidem propugnare et aream ecclesiae purgare, necessitate quadam cogebantur &c. Aus der beigefügten Paraenesis ad studiosos Theologiae sieht man, daß das Studium der Moral auf den Universitäten der Reformirten vernachlässigt wurde. Bernard sagt aus Veranlassung von la Placette's moralischen Schriften in Nouvelles de la republique des lettres Nov. 1699. p. 582 sq. L'ignorance sur les devoirs du christianisme est fort generale et fort grande. Il y en a auxquels une infinité de personnes ne penserent jamais. Mr. la Placette p. e. ayant publié il y a quelque tems un traité sur la restitution, ce livre a été lû comme un livre singulier et dont le sujet étoit nouveau et curieux, et il y en a eu meme qui ont traité cette doctrine de la restitution de doctrine nouvelle et trop severe — Il y en a qui pretendent, qu'il ne faut point tant presser la Morale, qu'il faut donner quelque chose à la nature humaine.

che in der heiligen Schrift oder sonst vorkommen, und setzte ihre Beziehung auf die göttlichen Gebote ins Licht [s]). Er stellt viele allgemeine moralische Untersuchungen an, namentlich über den Begriff einer Handlung überhaupt und einer menschlichen insbesondere, über die Ursachen menschlicher Handlungen, über den Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen, über den freien Willen, über den Endzweck und die Form guter Handlungen, über die Tugend und ihre verschiedenen Eintheilungen. Seine Darstellung ist klar und geordnet, und seine Gelehrsamkeit nicht gemein. Man sieht, daß er insbesondere den Aristoteles, den Augustinus und die vornehmsten Scholastiker fleißig studirt und verstanden hat. Hätte Calvin selbst eine Moral geschrieben, so würde er sie ohngefähr so geschrieben haben, es ist fast nur eine Ausführung dessen, was Calvin selbst in seinem berühmten Werke über die christliche Moral vorgetragen hatte. Es ist, wie wenn er durch ein wirkliches Beispiel hätte zeigen wollen, daß auch, was so viele leugneten, bei Calvinischen Grundsätzen eine consequente und ausgeführte Ethik möglich sey, und dieß mag der Grund seyn, warum gerade in der reformirten Kirche so früh eine solche Schrift erschien. Er stellt die Augustinische Lehre von der Willkühr des Menschen mit besonderer Klarheit und Bestimmtheit dar, und hie und da kann man selbst in Versuchung kommen, zu glauben, daß er sie in etwas habe mildern wollen [t]). Die Menschen haben zwar, nach dem Sün-

s) Ethices christianae libri tres — *Lamb. Danaeo* autore ed. 3. ab ipso autore recognita. 1683.

t) Lib. I. cap. 12 sq.

Sündenfalle, so lehrt er, Verstand und Willen beibehalten, wodurch sie sich von den Thieren und leblosen Geschöpfen unterscheiden, aber einen guten Willen und einen gesunden Verstand haben sie nicht mehr. Ihr Verstand ist durch die Sünde so sehr verdunkelt, daß sie auch die Wahrheit nicht mehr deutlich sehen, und in ihrem Willen ist eine solche Unordnung, daß er nur das Böse begehrt; nur der Geist Gottes kann ihren Verstand erleuchten und ihren Willen auf das Gute richten; zwar ist die Möglichkeit und die Fähigkeit, die Gaben, durch welche ihr Willen gut und ihr Verstand gesund wird, zu empfangen, ihnen nicht, wie den Teufeln, benommen, aber diese Gaben können ihnen nur dadurch zu Theil werden, daß der Geist Gottes sie ihnen aufs neue eingießt. Wenn aber dieß geschehen ist, so werden sie von der Knechtschaft der Sünde durch Christus befreit, sie werden verständig und wollen auch das Gute freiwillig und gern, dieser Willen ist der Sache und dem Wesen nach derselbige, welchen sie vorher hatten, er ist nur der Bewegung und dem Begehren d. i. der Qualität nach von sich selbst verschieden. Der Willen des Menschen, er mag gut oder böse seyn, ist, sofern er will und begehrt, immer willkührlich und wollend, niemals unwillkührlich und gezwungen, er ist nothwendig, aber nicht genöthiget, auch nicht vor der Wiedergeburt: denn ein Willen, der nicht will, ist kein Willen. Diese Vorstellung vertheidigte Daneau auch gegen Einwürfe [u]). Der eine war der, daß die Menschen dadurch träge in guten Werken werden, wenn man ihnen alle Kräfte

zu

u) l. c. p. 54 sqq.

zu denselbigen abspricht. Darauf antwortete er, daß, wenn die Menschen belehrt werden, was sie durch sich selbst nicht können und wie schwach sie seyen, sie dadurch ermahnt werden, desto eifriger von Gott Stärke und ein neues Leben zu erflehen, je mehr sie einsehen, daß sie von Natur von allem Guten leer sind; er setzte noch hinzu, daß zwar selbst diese fromme Bewegung des Gemüths von Gott komme, daß aber Gott verheiße, er wolle selbst das leisten, was er geboten habe, und machen, daß wir es selbst thun, er wolle unser Gebet erhören, die ersten schwachen Bewegungen und Bestrebungen, welche er uns einflößt, verstärken und uns zum Guten immer fähiger machen. Der andere Einwurf war der, daß dieser Lehre zufolge die Menschen aus Nothwendigkeit, nicht aber mit Willen sündigen, also zu entschuldigen und auf keine Weise strafwürdig sind. Daneau antwortet durch die Unterscheidung zwischen Nothwendigkeit und Zwang, und behauptet also, daß der Mensch, da er durch den Fall des Willens nicht beraubt worden, auch nach demselben mit Willen handle, und dadurch selbst die Ursache seiner Handlungen sey. Er leugnet nicht, daß Gott, als das erste Princip aller Dinge, auch an diesen Handlungen Antheil habe, giebt aber den Menschen selbst für das nähere und wollende Princip dieser Handlungen aus, und schließt daraus, daß der Mensch mit Recht für diesen seinen dem Bösen beistimmenden und Handlungen bewirkenden Willen gestraft werde. Er gesteht zwar zu, daß der Mensch durch sich selbst nicht anders als sündigen könne, bemerkt aber dabei, daß dieß von ihm nicht wider Willen, sondern vielmehr mit der ganzen Kraft

und

und Heftigkeit seines Willens geschehe [v]). Er beruft sich darauf, daß Gott selbst nothwendig und doch nicht wider Willen gut sey. Der dritte Einwurf ist der: Wenn der Mensch vor der Wiedergeburt nur sündigen kann, so wird alle Wahl und Ueberlegung bei seinen Handlungen aufgehoben. Daneau behauptet, daß sie nicht aufgehoben werden. Er gesteht dem Unwiedergebornen die Wahl zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem größeren und kleineren Bösen, und die freie Ueberlegung über die verschiedenen Mittel und Wege zur Erreichung seiner bösen Zwecke zu. So suchte also dieser Moralist die Vereinbarkeit der Moral mit dem Calvinismus ins Licht zu setzen.

Indem er sich bemüht, die Gränzen zwischen philosophischer, scholastischer und christlicher Ethik scharf zu ziehen, und die Vorzüge der letzten darzustellen, offenbart er zugleich seine ganze Ansicht von der letzten [w]). Bei der Darstellung und Beurtheilung der philosophischen Ethik hält er sich fast allein an die des Aristoteles. Nach der Lehre der Philosophen also ist, seiner Vorstellung nach, die Tugend der Mittelweg zwischen zwei fehlerhaften Extremen, welcher zum höchsten Gute leitet; die wirkende Ursache derselben ist das Gebot der Vernunft und der Gehorsam des Willens gegen dasselbige; sie wissen nichts von Gott als der Ursache und dem Zwecke guter Handlungen,

v) Kurz drückt er sich p. 56. so aus: Neque inviti, neque coacti, neque ea necessitate, quae voluntatem nobis adimat, peccamus, sed sponte et volentes.

w) Lib. I. c. 2. 24.

gen, auch auf den Nächsten nehmen sie wenig Rücksicht, sondern fast nur darauf, daß des Gemüths Kraft sich in der Mitte halte und der Vernunft gehorche; sie nähren durch ihre Sittenlehre die Selbstsucht und Eitelkeit der Menschen; sie erkennen nicht an, welche Dunkelheit in dem menschlichen Gemüthe durch die Sünde verbreitet und wie schwach unsere Vernunft in der Beurtheilung des Guten und Bösen sey; da sie übrigens doch den Kampf zwischen Vernunft und Willen wahrnahmen, aber seine Ursache nicht einsahen, so haben sie behauptet, daß er durch die Gewohnheit, gut zu handeln, gehoben werde. Die Scholastische Ethik findet Daneau um nichts besser, als die heidnische. Sie lehrt, wie er aus dem Durandus beweißt, daß es ein gutes Werk geben könne, dessen Endzweck nicht die Ehre Gottes sey, sie setzt das Wesen der Tugend nicht darin, den Willen Gottes zu befolgen, sondern vielmehr in der Vervollkommnung eines natürlichen Begehrungsvermögens, sie giebt nur insofern eine Beziehung guter Werke auf Gott zu, als der Mensch dadurch etwas bei Gott verdienen will; sie mischt in der Moral Göttliches und Menschliches untereinander. Die göttliche und christliche Ethik aber unterscheidet sich seiner Meinung nach dadurch, daß sie lehrt, das Prinzip unser guten Handlungen sey der Geist Gottes, der unsern bösen Willen in einen guten verwandle und dadurch den Menschen selbst auch zum Prinzip seiner Handlungen mache, auch unsere guten Handlungen seyen übrigens noch unvollkommen, wir schreiten aber durch Grade fort, und dieß Fortschreiten sey menschliche Tugend; sie unterscheidet sich ferner dadurch, daß sie die Tugen-

den nicht auf eine bestimmte Zahl, Kunst und Wissenschaft zurückbringt, was gar nicht möglich ist, indem es unendlich viele gute Bewegungen, Regungen und Gefühle im menschlichen Herzen giebt, welche der Geist in demselben hervorbringt, daß sie jedoch die wichtigeren Arten von Tugenden aufzählt, damit wir nach denselben von den übrigen urtheilen, daß sie uns namentlich auffordert, Gott und dem Nächsten zu leisten, was wir ihnen schuldig sind, daß sie den Zweck aller Tugenden in die Ehre Gottes setzt, daß sie aus der Liebe die Summe aller Gesetze macht, daß sie nur das Wort und Gesetz Gottes, nicht aber menschliches Urtheil als Regel unserer Handlungen gelten läßt, daß sie 10 Hauptgebote festsetzt und darin die ganze Tugendlehre begreift. Daneau war daher der Meinung, daß die christliche Ethik nur durch Erklärung der 10 Gebote vollkommen dargestellt werden könne, und daß in denselben wirklich alle Christenpflichten enthalten seyen x).

Auch dieser Moralist behauptet, daß die Obrigkeit das Recht habe, Ketzer am Leben zu strafen. Er meint, dieß könne leicht aus 5 B. Mos. 18, 20. 1 Kön. 18, 40. 2 Kön. 10, 21. bewiesen werden. Außerdem führt er an, daß die Obrig-

x) l. c. p. 118. Illa caelestis Lex sola est vera vitae nostrae recte sancteque instituendae regula, ex qua sunt explicandae virtutes omnes. Quamobrem ita demum perfecte Ethice christiana traditur, quum decem divinae Legis praecepta exponuntur, in quibus fines nostrarum omnium actionum et vitae ostenduntur. Omnes enim humanae mentis anfractus, omnes cordis nostri affectus perquirere velle et certis nominibus notare, est omnino infinitum —

Obrigkeit Wächterin über beide Tafeln des Gesetzes sey, und daß es ihr daher zukomme, nicht bloß Diebstahl und Mord, sondern auch Gotteslästerungen, unter welchen die Ketzerei die größte sey, zu bestrafen, daß Paulus nicht bloß die Sorge für die Ehrbarkeit, sondern auch für die Frömmigkeit der Obrigkeit aufgetragen habe, und daß Augustinus, ob er gleich Anfangs eine gelindere Meinung hatte, doch nachher, durch stärkere Gründe überwunden, die strengere vertheidigt habe [y]). So verwirft Daneau auch die Schauspiele, wollüstige Gemählde, Tänze und Musiken, welche zur Wollust reizen, Vermummungen und Verkleidungen, schwelgerische Mahlzeiten [z]). Das Zinsennehmen erklärt er mit gewissen Einschränkungen für erlaubt [a]). Die innere Unsittlichkeit der Lüge beweist er sehr treffend, und handelt diese ganze Materie mit großer Ausführlichkeit und Gründlichkeit ab [b]). Auch die Scherz- und Dienstlüge hält er für durchaus verboten, und zwar deswegen, weil Gott die Wahrheit sey und jede Lüge der Wahrheit widerstreite, weil der Teufel der Urheber und Vater der Lüge überhaupt genannt werde, weil die Lüge eine Ungerechtigkeit gegen uns selbst und gegen Andere sey, und weil sie ohne Einschränkung in der Schrift verboten werde [c]). Die Einwürfe, welche aus der Philosophie und Schrift

y) l. c. L. II. c. 13. p. 200 sq.

z) l. c. L. II. c. 14. p. 237 sqq.

a) l. c. c. 15. p. 254 sqq.

b) l. c. c. 16. p. 266 sqq.

c) l. c. p. 284 sq.

Schrift wider diese Behauptungen hergenommen werden konnten, beantwortet Daneau, und löst auch mehr hier einschlagende casuistische Fragen auf.

Moses Amyraut, seit 1633. Professor der Theologie zu Saumur † 1664., war einer der geistreichsten, beredtesten, gebildetsten und gelehrtesten Theologen seiner Kirche. Er war unermüdet thätig, Frieden zu stiften, nicht nur zwischen Lutheranern und Calvinisten, sondern auch zwischen Protestanten und Katholiken, und selbst Richelieu ließ über den letzten Zweck mit ihm unterhandeln. Er suchte das Schicksal seiner Glaubensgenossen, welche in mehreren Ländern beschuldigt wurden, daß sie ungehorsame Unterthanen seyen und daß sie durch ihre Grundsätze die Fundamente der Monarchie untergraben, dadurch zu erleichtern, daß er in mehreren Schriften die Pflicht des Gehorsams der Unterthanen gegen ihre Obrigkeiten aufs strengste behauptete. Er entschuldigt zwar, so gut es gehen will, die bürgerlichen Kriege in Frankreich, aber er erklärt ausdrücklich, daß er auf keine Weise es vertheidigen will, wenn man die Waffen wider seinen Fürsten ergreift, und daß er immer geglaubt hat, es schicke sich besser für die Natur des Evangeliums und für die Praxis der alten Kirche, zu keinen andern Waffen, als zur Geduld, zu Thränen und Geboten seine Zuflucht zu nehmen. Jedesmal, sagt er, wenn ich die Augen wiederum auf die Geschichte unserer Vorväter werfe, kann ich nicht anders als es innig bedauern, daß sie nicht so viele andere schöne Tugenden, von welchen sie uns das Beispiel hinterlassen haben, mit der Nachahmung der ersten

Chri:

Christen in der unüberwindlichen Geduld unter den Verfolgungen der Kaiser gekrönt haben [d]. Die Hinrichtung Carl's I. von England, welche den Presbyterianern Schuld gegeben wurde und aus welcher man die gehässigsten Folgen für die Protestanten in Frankreich zog, veranlaßte ihn zu einer neuen Vertheidigungsschrift [e]. Am stärksten aber erklärte er sich in der an den König Carl'n II. gerichteten Dedication seiner lateinischen Paraphrase der Psalmen [f] über diesen Gegenstand. Hier setzt er aufs bestimmteste fest, daß nach den wahren Grundsätzen des Christenthums die Unterthanen niemals die Waffen wider ihre Regenten ergreifen dürfen, und erklärt sich offen für den leidenden Gehorsam. Uebrigens behauptete er doch, es sey Pflicht, in Sachen, welche wider das Gewissen laufen, nicht zu gehorchen [g].

Aus sittlichem Interesse und um den Frieden zwischen den streitenden Partheien zu befördern, milderte er auch die Calvinische Prädestinationslehre, welche er vorher selbst in Predigten ausführlich vertheidigt hatte [h]. Man hat über diese seine Vorstellung verschieden geurtheilt und sie verschieden erklärt. Einige gaben sie für eine Entstel-

d) Apologie pour ceux de la religion 1647. p. 75 sq. Dieselbige Sache vertheidigte er in: Adversus Epistolae historicae criminationes Mosis Amyraldi Defensio. 1649.

e) De la souveraineté des Rois. 1650.

f) Salmurii 1662.

g) S. *Bayle* Dict. Art. *Amyraut*.

h) Six Sermons de la nature, estendue, necessité, dispensation et efficace de l'evangile. à Saumur 1636.

Entstellung, Andere nur für eine andere täuschende Einkleidung der Calvinischen Lehre aus. Schwerlich kann sie aber anders verstanden werden, als so, daß Gott alle Menschen zur Seeligkeit durch den Glauben an Jesus bestimmt und berufen, und allen die physische Fähigkeit geschenkt habe, zu glauben; daß er aber nur denjenigen, von welchen er vorausgesehen habe, daß sie den Glauben annehmen werden, auch das moralische Vermögen des Glaubens und den Glauben selbst geschenkt habe [i]).

Daß ein Mann von solchen Grundsätzen, von einem solchen praktischen Geiste, von so edlen Zwekken seiner Kirche so früh eine christliche Moral gab, und daß sie so manches Neue und Ausgezeichnete enthielt, ist nicht zu verwundern [k]). Er selbst führt an, daß der Wunsch, sich selbst immer mehr zur Erfüllung der Pflichten eines rechtschaffenen Mannes zu ermuntern, großen Antheil an diesem Werke habe, und daß noch die Bitte seines Freundes Villarnoul hinzugekommen sey, sich lieber mit der christlichen Moral, als mit theologischen Streitigkeiten zu beschäftigen [l]).

Noch

i) Man sehe die Auszüge aus Amyraut's hieher gehörigen Schriften in *Jaegeri* Hist. eccl. et polit. sec. 17. I. p. 522 sqq.

k) La Morale chrestienne à Msr. de Villarnoul. I. P. à Saumur 1652. II. — 1654. Suite de la seconde partie 1657. III. — 1658. IV. — 1659. Suite de la quatrieme partie 1660. also 6 Bände.

l) P. I. p. I. 2.

Noch niemals war vorher die biblische Moral nach einem solchen Plane, mit einer solchen Fruchtbarkeit und doch zugleich glücklichen Auswahl des Wissenswürdigen und Großen, mit einer so hellen und freien Aussicht, mit solcher Welt- und Menschenkenntniß, und in einer solchen Absonderung von der Dogmatik vorgetragen worden, als in diesem Werke geschieht. Auch kann man es nicht verkennen, daß Amyraut hier gewisse Lehren seiner Kirche, ohne sie ausdrücklich zu bestreiten, so wie überhaupt hier alle Streitigkeiten möglichst vermeidet. Wahrscheinlich sollte dieses Werk in manchen Stellen eine stillschweigende Berichtigung des Lehrbegriffs seiner Kirche seyn und den Frieden unter den Christenpartheien befördern helfen. Auf diese Art glaubte er seinen Zweck glücklicher zu erreichen, als es ihm bisher durch theologische Streitschriften gelungen war.

Vor Allem verdient der Plan dieses Werks Aufmerksamkeit. Er ist neu und setzt Vorstellungen von der biblischen Moral voraus, welche bisher nicht gewöhnlich waren. Amyraut unternimmt es nicht, aus der Moral der biblischen Bücher ein systematisches Ganzes zu bilden, weil er einsieht, daß die Moral dieser Bücher nicht überall übereinstimmt, nicht überall rein und vollkommen ist, und daß die Moral nach den verschiedenen Zuständen und Lagen des Menschen nicht durchaus dieselbige seyn kann. Er ist weit entfernt, die zehen Gebote, wie bisher gewöhnlich war, als die Summe der göttlich-geoffenbarten moralischen Gesetzgebung zu betrachten, auch die christliche Moral nur als eine Erklärung derselben zu behandeln, und die Gesetze

Gottes fast nur im A. T., im N. T. aber fast nur die Ankündigung der göttlichen Gnade zu sehen. Er sieht in beiden Testamenten Gesetze Gottes, aber nicht dieselbigen. Er zieht nicht nur die moralische Gesetzgebung für den Menschen im Zustande des moralischen Verderbens, und im Zustande der moralischen Wiedergeburt in Betrachtung und Untersuchung, sondern auch die moralische Gesetzgebung für den Menschen im Zustande der Unschuld und Unverdorbenheit. Er stellt die christliche Moral nicht nur als Offenbarung, sondern auch als durchaus übereinstimmend mit der Natur dar [m]).

Im ersten Theil seines Werks stellt er sich den Menschen im Stande der Natur vor, ehe sich ein Staat gebildet hatte und irgend ein Sittenlehrer oder Gesetzgeber aufgestanden war, welcher den Menschen Regeln ihres Verhaltens gab, und untersucht, was die Natur selbst dem Menschen in diesem Zustande für Gesetze gegeben habe oder gegeben haben würde. Dieser Stand ist aber bei ihm kein Zustand moralischer Heiligkeit, sondern Unverdorbenheit und Unbekanntschaft mit dem Bösen. Diese Idee führt ihn auf eine allgemeine Sittenlehre der Natur und Vernunft, auf Untersuchungen über die Kräfte und Anlagen des Menschen, über sein höchstes Gut, über die Pflichten gegen Gott, gegen Andere und sich selbst, zu welchen ihn die Natur anleitet, über Frei-

m) Er sagt selbst: je me suis proposé de faire une Morale chrétienne, dans laquelle j'edifierai sur les fondemens de la nature les enseignemens qui nous ont esté donnés par la Revelation. P. I. p. 5.

Freiheit und Glückseeligkeit im Stande der Unverdorbenheit. Im zweiten Haupttheile betrachtet er den Menschen nach dem Verluste der ersten Unschuld, im Zustande des moralischen Verderbens, und stellt die ihm in demselben zukommende Moral dar. Diese ist 1) entweder Moral der Heiden, oder Lehre von den Pflichten und Tugenden derjenigen Menschen, welche in ihrem unsittlichen Zustande keine besondere Offenbarung von Gott empfangen haben; hier wird von den Kräften des Menschen und seiner Freiheit seit der Einführung des moralischen Verderbens, von den Pflichten, zu welchen er in diesem Zustande verbunden ist, von den Tugendmitteln, welche ihm zu Gebote stehen, von Leidenschaften und Lastern, Sitten und Gewohnheiten gehandelt — oder sie ist 2) Moral des Judenthums; hier wird von der Moral des Mosaischen Gesetzbuchs und der Bücher des A. T. und von der Beschaffenheit der Tugend und Gottseeligkeit der alten Glaubigen geredet — oder sie ist 3) Moral des Christenthums, welche ihre besondern Gesetze, Pflichten, Beweggründe und Tugendmittel hat. Hier werden die Pflichten in den verschiedenen Ständen und Lebensarten mit besonderer Ausführlichkeit abgehandelt.

Dieser Plan hat freilich die Unbequemlichkeit, daß er viele Wiederholungen veranlaßt, und daß Manches in allen Abtheilungen wieder vorkommt, wiewohl meist unter verschiedenen Gesichtspuncten. Auch sieht man hie und da nicht ein, warum etwas eher in dem einen als in dem andern Theile vorkommt. Von der andern Seite gewährte dieser

Plan desto größere Vortheile und eröffnete neue Aussichten. In dem ersten Theile führt er diesen geistreichen Moralisten fast auf eine reine moralische Gesetzgebung der Natur und Vernunft, indem andere christliche Moralisten nur von einer Moral für Sünder oder für Wiedergeborene wußten, oder die reine natürliche Moral mit der heidnischen verwechselten. Diese Moral im Stande der Unschuld — woher konnte sie der Verfasser anders schöpfen, als aus sich selbst? Er setzt also voraus, daß in dem Bewußtseyn des Menschen, auch nach dem Sündenfalle, seine Pflichten und seine Bestimmung liegen, daß sich die Stimme der Pflicht von der Stimme der Neigung unterscheiden lasse, daß der Mensch auch in dem durch die Sünde verderbten Zustande wissen könne, was er thun sollte und könnte, wenn er noch unschuldig und unverdorben wäre, wie er aus der Hand seines Schöpfers kam. Er hat also die Idee von einem Menschen, welcher ohne die Gnade durch die Kraft der Vernunft und Natur seine Bestimmung erfüllt. Der Plan, welchen Amyraut verfolgt, ist freilich nicht sowohl systematisch, als historisch geordnet, allein das Ganze macht doch ein System der philosophischen in Vergleichung mit der biblischen Moral aus. Dazu kommt, daß dieser Plan zu einer scharfen Unterscheidung der jüdischen und der christlichen Moral führte, welche damahls noch gar nicht angenommen war. Als Vorzüge, welche zwar nicht von dem Plane abhiengen, jedoch zum Theil durch denselben befördert wurden, können betrachtet werden, daß in dieser christlichen Sittenlehre gar mancherley, auch sehr specielle und seltene Pflichten vorkommen, ohne daß sie sich des-

halb

halb in eine Casuistik verwandelt, daß die Selbst-pflichten mit einer bisher nicht üblichen Fruchtbarkeit abgehandelt, daß auch die Mittel zur Erwerbung und Ausübung der Tugenden und die Beweggründe der christlichen Moral weit ausgeführt werden. Zugleich ist das Werk mit einer gewissen Beredsamkeit, Wärme und Klarheit geschrieben, und verräth einen Moralisten, welcher mit allen Hülfsmitteln seiner Wissenschaft vertraut ist, und eine nicht gemeine, weitumfassende Gelehrsamkeit besitzt. Am ersten möchte man ihn darüber anklagen, daß die eigentliche christliche Sittenlehre, welche im letzten Theile vorkommt, in den allgemeinen moralischen Lehren nicht reicher, umfassender und erschöpfender ausgefallen ist. Er schreitet sogleich zu den einzelnen Pflichten und Tugenden der Christen fort, ohne bei den im N. T. ausdrücklich enthaltenen allgemeineren Lehren zu verweilen, durch welche sich die Sittenlehre des Evangeliums so sehr auszeichnet. Zum Theil ist daran sein Plan Schuld: denn durch denselben sind gewisse allgemeine Lehren in den ersten und zweiten Haupttheil gekommen, welche auch zur christlichen Sittenlehre gehören [n]).

Das,

n) Er sagt selbst P. I. p. 16 sq. Dans la derniere partie de ma meditation je traitteray de ce que la religion chrestienne a *adjousté* à toutes les dispensations precedentes pour l'accomplissement des vertus, de sorte qu'en ayant tiré la *premiere idée* des pures institutions de la nature, et y ayant de plus mis les *nouveaux traits*, que le changement qui y est arrivé nous a fournis, et puis ayant imbu et coloré ce tableau des belles choses, dont les livres de l'ancienne loi fournissent les enseignemens, *j'en rehausseray encore l'eclat par*

Das, was Amyraut als Moral des Men- n im Zustande der natürlichen Unschuld und verdorbenheit darstellt, verdient, wie aus dem rhergehenden erhellt, besondere Aufmerksamkeit. will daher das, was er hier von dem höchsten te und der Freiheit des Menschen im unde seiner moralischen Integrität, vorträgt, was in der That auch in diesem Theile das htigste ist, in möglichster Kürze anführen.

Nachdem er den Begriff und die Nothwen- eit eines höchsten Guts für den Menschen ins t gesetzt und verschiedene Meinungen der Welt- en von demselben geprüft hat °), so erklärt er auf folgende Art. Was das Vergnügen Geists betrifft, so ist die Secte, welche dar- das höchste Gut setzt, unter allen, wo noch jer Irthum vorhanden ist, unstreitig die edelste am wenigsten unvernünftige: denn, weil man : Art von Vergnügen sich nur durch Handlun- gen

par les instructions et les exemples du Nouveau Testament, et donneray par ce moyen à l'Ethique des Chrestiens toute la perfection, dont la nature humaine est capable. Or encore que toutes les autres parties de mon ouvrage seront considerables en elles memes, parcequ'elles contiendront *les commencemens et les progrès de cette souveraine perfection*, à laquelle l'homme doit monter — Je ne craindray donc pas *de leur donner à toutes* ce nom de *Morale chrestienne*, d'autant q'on y en verra *les principes et les fondemens*, sans quoy l'Ethique du christianisme n'auroit pas un corps assés complet, ny d'une assés ferme consistance. Et neantmoins ce sera *proprement* à la *derniere*, que cette appellation conviendra — —

P. I. p. 116-136.

gen verschaffen kann, welche der Vernunft des Menschen würdig und der Tugend gemäß sind, so verpflichten sich diejenigen, welche darin ihr Glück setzen, nothwendig nur zu tugendhaften Handlungen. Und da das Vergnügen ein mächtiger Sporn zu Handlungen ist, welche dasselbe hervorbringen, so müßten die Menschen, wenn sie vollkommen überzeugt wären, daß aus tugendhaften Handlungen eine so vollkommene Zufriedenheit entspränge, welche den Namen des höchsten Gutes verdiente, sich mit einem unglaubigen Eifer denjenigen Handlungen überlassen, aus welchen dieß Vergnügen herstammt. Und doch ist das Interesse, welches man an der Tugend selbst nimmt, noch verschieden von demjenigen, welches man an dem aus ihr entspringenden Vergnügen nimmt. Der Tugendhafte würde das Gute auch alsdann thun, wenn keine Freude daraus entstände. **Die Tugend selbst, nicht aber die Freude, ist die Vollkommenheit des Willens.** Die Natur hat mit allen Handlungen, welche wir thun sollten, ein Vergnügen verbunden, nicht, damit wir sie eigentlich oder vorzüglich deswegen thäten, sondern damit, wenn sie an sich selbst nicht stark genug wären, um unsere Kräfte zur Ausübung derselben aufzubieten, das sie begleitende Vergnügen uns zu denselben reizen möchte. Gott, welcher die äußere und allgemeine Vernunft ist, die in der Natur herrscht, leitet die Thiere bloß durch sinnliche Reize zur Erreichung der Zwecke, wozu sie bestimmt sind. Was aber die Menschen betrifft, welchen Gott eine innere Vernunft geschenkt hat, durch welche sie eine Kenntniß von ihrer Bestimmung erhalten können, so mag es ihnen, sofern sie

sie eine sinnliche Natur, wie die Thiere, haben, erlaubt seyn, sich durch die Reize des Vergnügens gewissermaßen zu ihren Handlungen antreiben zu lassen, aber die vorherrschende Triebfeder kann nur diejenige seyn, welche ihnen als Menschen zukommt. Allerdings ist ein Unterschied zwischen dem Vergnügen des Geists, welches aus der Tugend entspringt, und zwischen der Wollust, welche der Mensch bloß als thierisches Wesen empfindet; aber eben so ist auch ein Unterschied zwischen der Tugend bloß aus Liebe zur Zufriedenheit, welche aus derselben entspringt, und zwischen derjenigen, welche aus Liebe zur Tugend selbst, als dem höchsten Gute entspringt. Nur in ihr besteht das wahrhaft Gute und Schöne, und in Vergleichung mit ihr verdienen andere Dinge kaum Güter genannt zu werden, sondern nur nützliche und angenehme Dinge [p]). Da er übrigens die wahre Glückseeligkeit am Ende nothwendig aus der Tugend entspringen läßt, so schließt er auch jene mit in das höchste Gut ein.

Dem Menschen im Stande der Natur schreibt Amyraut auch innere Freiheit, d. i. Vermögen, durch das Gebot des Willens, nach seinen Einsichten, und ohne äußern oder innern Zwang zu handeln, zu [q]). Allein auch im Zustande des moralischen Verderbens läßt er die Freiheit des Menschen nicht ganz verloren gehen [r]). Er schreibt ihm nur einen geringeren Grad von Freiheit zu, welche durch die in der sinnlichen Begierde und dadurch

p) l. c. p. 136–144.

q) l. c. p. 602 sqq.

r) P. II. 1. p. 45–113.

dadurch auch in der Seele entstandene Unordnung beschränkt sey. Er betrachtet die Nothwendigkeit zu sündigen bei ihm als etwas, was er sich freiwillig zugezogen hat, eben so wie eine Gewohnheit eine Nothwendigkeit zu handeln hervorbringen kann, ohnerachtet man sie freiwillig angenommen hat. Er gesteht ihm noch das Vermögen zu, vor seinen Handlungen zu überlegen und zu beschließen. Er trägt die Lehre des Aristoteles von der Freiheit ausführlich vor, und setzt hinzu, daß, wenn dieser Weltweise von der Natur der Erbsünde unterrichtet gewesen wäre, er doch nicht anders von Tugend und Lastern geschrieben haben würde, als er wirklich thut. "Es ist gewiß, sagt er, daß, wenn man nur auf die Kräfte des Verstands und des Willens, mit welchen die Natur uns versehen hat, Rücksicht nimmt, Tugend und Laster nicht unter die Dinge gehören, welche uns unmöglich sind. Die zwei Gegenstände, auf welche sich unsere moralischen Handlungen beziehen, sind Gott und der Nächste, welche wir lieben sollen. Diese Liebe übersteigt die Kräfte unsers Willens nicht. Die Fähigkeit, zu lieben, ist in uns, und bezieht sich am meisten auf die wahrhaft liebenswürdigen Gegenstände. Wir können auch Gott durch die Natur erkennen. Sofern Verstand und Wille des Menschen verderbt sind, kann er freilich Gott und den Nächsten nicht lieben, wie er sollte. Aber wenn die Freiheit darin besteht, zu thun, was man will, so raubt diese Unmöglichkeit, das Gute zu thun, welcher die Menschen unterworfen sind, ihnen ihre Freiheit nicht, weil diese schlimme Beschaffenheit ihrer Anlagen sie nicht hindert, das Gute oder

Böse

Böse zu thun. Sie thun das Böse, weil sie es wollen, und wenn sie das Gute thun, wenn sie Gott und ihren Nächsten lieben wollten, so würde sie Niemand daran hindern. Sie haben Verstand und Willen, welche sie zu diesem Zwecke gebrauchen können. Kein Mensch hat je das Gute wahrhaft und standhaft gewollt, ohne es zu thun. Keiner war fest entschlossen, einer schlechten Handlung sich zu enthalten, und wurde doch genöthigt, sie zu begehen. Wenn man einem guten Vorsatze ungetreu wird, so kommt dieß daher, weil man im Augenblicke der That das Gute nicht mehr recht gewollt hat. Das Laster hindert den Menschen, das Gute wollen, und macht, daß er das Böse will, und zwar aus Ursachen, wegen welcher er Niemand als sich selbst, seine Neigung, anklagen kann. Es ist ungereimt, eine Handlung gezwungen oder unwillkührlich zu nennen, welche wir nur nach Bewegung unsers Willens und nach einer Ueberlegung, worin uns nichts nöthigte, uns gerade auf diese Seite zu wenden, gethan haben [s]). Von der Erbsünde sagt Amyraut, daß sie zwar sehr viel zu den unsittlichen Handlungen beitrage, welche wir begehen, wenn wir aus der Kindheit in den Gebrauch der Vernunft treten, daß sie aber die Freiheit derselben nicht aufhebe, weil sie die Natur der moralischen Dinge, welche die Materie unserer Ueberlegungen sind, nicht abändere, weil sie nicht mache, daß sie von physischen Ursachen abhängen, oder daß sie in ihrem Wesen unabänderlich durch eine ewige Nothwendigkeit bestimmt, noch auch, daß sie durch geheime, unmerkliche Zufälle des Glücks gesche-

s) P. II. 84 sqq.

geschehen, weil sie dieselben vielmehr in ihrer natürlichen Beschaffenheit lasse, nach welcher sie von dem Verstande und andern Kräften des Menschen abhängen, weil sie unsern Entschlüssen keinen Zwang anthue, uns die Kenntniß der Umstände, welche zur Freiwilligkeit einer Handlung nothwendig ist, nicht entziehe. "Wenn die Erbsünde, sagt Amyraut, unsere Kräfte bestimmt, so geschieht es durch die Reize der Lust, und wenn sie eine Unwissenheit in uns hervorbringt, so ist es doch nur eine Unwissenheit in den allgemeinen Vorschriften der Pflicht, welche jeder Mensch aus seiner Vernunft schöpfen kann; keines von beiden aber kann unsere bösen Handlungen entschuldigen" t).

Von dem Mosaischen Gesetze urtheilte Amyraut weit freyer und richtiger, als gewöhnlich zu geschehen pflegte. Er gesteht zu, daß wenn man es an sich selbst betrachte und nicht auf die höheren Zwecke Rücksicht nehme, zu welchen es Gott gegeben habe, es gar nicht hinreichend sey, um den Menschen zur Erkenntniß und Ausübung der wahren Moral zu führen. Er will nicht leugnen, daß die zehn Gebote alle Vorschriften der Frömmigkeit und Tugend enthalten, welche die Natur dem Menschen im Zustande seiner Integrität geben konnte, daß die politischen Verordnungen des Moses einen vollkommen guten Bürger bilden konnten, daß die Cärimonialgesetze eine recht geschickte Zucht waren, um den Uebermuth zu demüthigen und um den Menschen die Majestät des Wesens empfinden zu lassen, welches sich

t) l. c. p. 109 sq.

sich das Recht nahm, ihm ein solches Joch aufzulegen und ihn zur Beobachtung so vieler Dinge zu verpflichten, zu welchen er durch die Anlagen seiner Natur nicht verpflichtet ist. Aber er findet die Moral Moses darin sehr mangelhaft, daß er den Beobachtern der göttlichen Gebote nur irdisches Leben und zeitliche Güter verhieß, daß er keinen wahren und reinen Begriff von Glückseeligkeit festsetzte; erkennt aber an, daß in der Folge ebräische Dichter und Propheten seine Moral mehr aufgeklärt haben [u]). Er nimmt übrigens auch Gnadenwirkungen des heil. Geists bei den Israeliten unter dem alten Bunde an, durch welche sie zur Ausübung vieler Tugenden fähig geworden seyen, jedoch in verschiedenen Graden und durchaus in geringerem Grade, als bei den Christen [v]). Bei den Gnadenwirkungen, welche das Christenthum lehrt und verheißt, behauptet er ausdrücklich, daß dadurch im Wesen unserer Seele nichts abgeändert werde, daß dadurch unsere natürlichen Kräfte nur von bösen Fertigkeiten befreit, uns aber keine neue Kräfte geschenkt werden, daß sie nur wegen der herrschenden Sünde Statt finden, im Stande der Natur aber, wo die Menschen alles Gute bloß durch sich selbst thun konnten, solche göttliche Wirkungen gar nicht Statt gefunden haben. Er mißbilligt die Unterscheidung, nach welcher der Mensch im Zustande der Sünde seine Pflichten gegen Gott ohne göttlichen Beistand nicht erfüllen könne, wohl aber seine Pflichten gegen Andere, nach welcher er ohne die Gnadenwirkungen keine heilige, fromme Gesinnung soll annehmen, wohl aber ohne sie die moralischen Gesetze

u) P. III. p. 3-50.

v) l. c. p. 716 sqq.

Gesetze äußerlich soll erfüllen können. Er gesteht zwar den Unterschied zwischen Moralität und Legalität zu, aber er nimmt auch unter den Heiden Wirkungen Gottes zu ihrer moralischen Belehrung und Bildung an, und ist der Meinung, daß sie ohne diesen göttlichen Beistand auch die Pflichten gegen den Nächsten, die Bürgerpflichten und die Gesetze für die äußere Einrichtung der Handlungen nicht so trefflich würden eingesehen und geübt haben, als sie zum Theil wirklich gethan haben. Er nimmt eine göttliche Erziehung und Vorsorge auch unter den Heiden an. Er behauptet, daß die Vorsehung weise und rechtschaffene Männer unter ihnen geweckt und gebildet, die moralischen Anlagen in ihnen gestärkt, in ihrem Verstande ein Licht der moralischen Erkenntniß verbreitet habe. Von den Gnadenwirkungen des Christenthums hält er nur diejenigen für wundervoll, durch welche in den ersten Zeiten der Kirche ganz außerordentliche, wunderbare Tugenden hervorgebracht worden sind, sonst aber glaubt er, daß Gott sich bloß ordentlicher, natürlicher Mittel bediene, um bei den Christen die ordentlichen, gewöhnlichen Tugenden hervorzubringen, daß er ihre Kräfte so disponirt, daß sie sich auf die Objecte der Pflichten richten, und daß er ihnen diese Objecte darbietet, damit sie sich an denselben üben und entwickeln können [w]).

Ich glaube hinreichend erwiesen zu haben, daß Amyraut in diesem Werke von dem Calvinismus merklich abwich und zwar aus moralischen Ursa-

w) P. IV. p. 23-38.

Ursachen. Da er ihn aber nirgends ausdrücklich bestreitet, da er nur Moral schrieb und die polemische Theologie so viel möglich gar nicht berührte, da ihn auch wohl Viele gar nicht verstanden, so entstanden über dieß Buch keine Streitigkeiten, und es erhielt selbst die Approbation derjenigen, welchen die Prüfung religiöser Bücher in der Provinz übertragen war x). Unter den Weltweisen folgt er am meisten dem Aristoteles, und sucht oft die Uebereinstimmung seiner Lehren mit der christlichen und kirchlichen Lehre darzuthun. Jedoch widerspricht er ihm auch zuweilen und tadelt ihn besonders deswegen, weil seine Theologie nicht moralisch und seine Moral nicht religiös sey. "Die Kenntniß Gottes, sagt er, muß nothwendig Frömmigkeit und Liebe zur Heiligkeit hervorbringen: Gott ist an sich ein Gegenstand, welcher die Menschen zur Thätigkeit antreibt, und alle seine Werke, welchen er seine Eigenschaften eingedrückt hat, predigen uns laut, daß weder die natürliche noch irgend eine andere Theologie bloß in der Speculation liegt, sondern daß sie diejenige Wissenschaft ist, welche unter allen am meisten praktisch ist. Ich muß daher erstaunen, daß Aristoteles, welcher in allen andern Dingen so hellsehend ist, so wenig von der Frömmigkeit gesprochen hat, und daß, wenn er etwas von der Gottheit sagt, es nur aus Veranlassung der speculativen Wissenschaften geschah. Er redet von Gott entweder nur in der Physik, wo er ihn bloß als die Ursache aller Bewegung im Weltall betrachtet, oder in der Metaphysik, wo er ihn nur als das vortrefflichste Wesen, welches der Kenntniß und Betrachtung der Sterb-

x) S. P. IV. am Ende.

Sterblichen am würdigsten sey, darstellt. Außer dem Vortheile, welcher dadurch dem Verstande zuwächst, daß er sich durch die Aufnahme einer so erhabenen Idee erfüllt und veredelt, scheint er Gott nicht als Gegenstand unserer Neigungen, welcher sie mächtig zu seiner Liebe hinziehen und uns zu allen rechtschaffenen Handlungen bewegen soll, zu betrachten" y). Aber auch eine Kritik anderer philosophischer Moralsysteme des Alterthums ist in diesem Werke enthalten. Uebrigens findet man in demselben keine bestimmte Anführungen und Nachweisungen. Amyraut gesteht selbst, daß er bei dem, was er aus andern Schriftstellern geborgt habe, ohne Bücher, bloß aus dem Gedächtniß gearbeitet habe. Er gesteht noch mehr, nämlich daß er, ob er gleich von Anfang an sich einen festen Plan für das Ganze entworfen habe, und demselben auch gefolgt sey, doch in der Ausführung des Einzelnen immer nur das niedergeschrieben habe, was ihm in die Gedanken gekommen sey, ohne vorbereitende Meditation, und daß, die Anführungen aus andern Schriftstellern ausgenommen, alles in reinen Productionen seines Geists bestehe, welche unter dem Schreiben entstanden seyen, und daß er während der acht Jahre, die zum Drucke des Werks erfordert wurden, noch keinen Band wieder habe durchgehen und durchlesen können. z). Wenn diese Entstehung des Werks demselben Nachtheile gebracht hat, welche nicht zu verkennen sind, so hat es dadurch von der andern Seite an Originalität, Fülle, Beredsamkeit

y) Suite de la seconde Part. p. 152 sq.

z) Suite de la quatrieme Part. p. 760 sq.

samkeit und Naivetät des Ausdrucks gewonnen. Daß man in einem Werke wie dieses keine solche Lehren, wie die von den Lebensstrafen der Ketzer, antreffen werde, wird man von selbst vermuthen.

Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß die reformirte Kirche gerade wegen ihrer Prädestinationslehre frühe besondere Systeme der christlichen Moral erhielt, weil man nämlich zeigen wollte, daß mit jener Lehre Moral noch bestehen könne, und auch wohl deswegen jene Lehre etwas milderte.

Schon vor Amyraut waren übrigens Casuisten in dieser Kirche aufgestanden. Wilhelm Perkins, Professor zu Cambridge, † 1602. war überhaupt einer der frühesten moralischen Schriftsteller unter den Reformirten, sehr fruchtbar in moralischen Aufsätzen, und der erste Casuiste in seiner Kirche [a]). Er gab eine sogenannte heilige Anatomie des menschlichen Gewissens heraus, in welcher er von der Natur und Beschaffenheit desselben, von den Gegenständen, welche

a) Seine Werke sind gesammelt unter dem Titel: *G. Perkinsi* Anglo-Britanni, viri clarissimi, opera omnia theologica in duos Tomos distributa. Genevae. I. 1624. II. 1618. Man findet darin mehrere moralische Aufsätze: Ευζωια h. e. de bene beateque vivendi ratione tractatus I. p. 1705-1720. Myrothecium h. e. de natura diversisque mortis generibus et de ratione bene feliciterque moriendi 1721-1760. Tractatus de officiis et dignitatibus ecclesiasticis ministerii II. 1-70. Epieikia sive de moderatione et aequitate christiana tractatus 599-640. De linguae regimine 715-741. Auch eine Art von Homiletik unter dem Titel: Prophetica sive de sacra et unica concionandi ratione in commodum ministrorum omniumque Theologiae studiosorum I. 161 sqq.

welche im Gewissen verpflichten, von den verschiedenen Eintheilungen und von den Pflichten in Ansehung desselben handelte [b]). Dieses Buch enthält nichts, was hier ausgezeichnet zu werden verdiente. In einem größern Werke handelte er die Casuistik selbst ab, schrieb sich aber keine bestimmte Grenzen dieser Wissenschaft vor, löste Fragen auf, welche keine Gewissensfragen genannt werden können und lieferte fast eine christliche Ethik [c]). Nach einigen vorbereitenden Untersuchungen, welche er Fundamente der Gewissensfälle nennt, über Beichte, über die Grade der Moralität der Handlungen, über die Grade und Eintheilungen der Sünde, und über das Gewissen [d]), bringt er alle Gewissensfälle unter drei Classen. In der ersten wird der Mensch an sich, in der zweiten in seinem Verhältnisse zu Gott, in der dritten als Mitglied der häuslichen, kirchlichen oder bürgerlichen Gesellschaft betrachtet. In der ersten Classe kommen drei Hauptfragen vor, welchen alsdann mehrere andere untergeordnet werden: Was muß der Mensch thun, um in Gottes Gnade aufgenommen und in derselben erhalten zu werden? Wie kann er in seinem Gewissen seiner Seeligkeit gewiß werden? Wie kann der Traurige, Niedergeschlagene, Gedrückte in seinem Gemüthe erleichtert und getröstet werden [e])? In der zweiten

b) Opp. I. 1197-1266.

c) Opp. I. 1284-1699. Decisiones casuum conscientiae tribus libris comprehensae.

d) L. I. c. 1-3.

e) L. I. c. 4-12.

zweiten Classe kommen Fragen vor, welche sich fast auf alle Glaubensartikel beziehen [f]). In der dritten Classe meint Perkins, wie er sagt, voraus ein Subject bestimmen zu müssen, auf welches alle casuistische Fragen bezogen werden können, und für das schicklichste hält er die Tugend [g]). Unter der Tugend versteht er eine Gabe des heiligen Geists und denjenigen Theil der Wiedergeburt, durch welchen der Mensch zu einem rechtschaffenen Leben fähig gemacht wird, und betrachtet Klugheit, Sanftmuth und Großmuth, Mäßigung, Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit als die Haupttheile derselben. In Ansehung aller dieser Tugenden löst er eine Reihe casuistischer Fragen auf [h]). Dieß war also der Plan der ersten Casuistik, nicht nur unter den Reformirten, sondern unter den Protestanten überhaupt. Sie unterschied sich durch Einfachheit, durch Einheit der Principien und durch einen fleißigen und scharfsinnigen Gebrauch der heiligen Schrift aufs bestimmteste von den casuistischen Werken der katholischen Kirche. Sie war nach einer strengen Methode und Ordnung, und mit einer gewissen Schärfe des Urtheils geschrieben. Sie erregte auch viel Aufmerksamkeit unter den Protestanten, wurde bald ins Lateinische übersetzt und fleißig von ihnen gebraucht.

Dieser

f) L. II. c. 1-17.

g) L. III. c. 1. p. 1578. Quo rectius et methodice magis progrediamur, *subjectum* aliquod idoneum proponendum est, ad quod quaestiones omnes sequentes commode revocari possunt. Omnium autem subjectum in hoc genere convenientissimum est *Virtus* —

h) L. II. c. 2-6.

Dieser Perkins war ein strenger calvinischer Prädestinationslehrer [i]). Diese Lehre mischt er auch in die Auflösung des Gewissensfalls, welchen er für den wichtigsten unter allen hält, ein: Ob ein Mensch in seinem Gewissen vollkommen gewiß seyn könne, daß er werde seelig werden? Er bejaht diese Frage und beweist aus der heiligen Schrift, daß Gnadenwahl, Berufung, Glauben, Kindschaft, Rechtfertigung, Heiligung und ewige Seeligkeit ganz unzertrennlich verbunden seyen, und daß der Mensch des einen eben so gewiß seyn könne, als des andern [k]).

In Ansehung der Vergnügungen und Genüsse, der Erwerbung von Reichthümern, des Kleiderstaats und Luxus, selbst der Spiele ist dieser Casuist nicht außerordentlich strenge [l]), aber die Schauspiele verwirft er gänzlich. Er billigt es sehr, daß die Dramen, in welchen biblische Geschichten dargestellt werden, in England gänzlich seyen abgeschaft worden, indem dadurch nur das Heilige entheiligt worden sey. Er stellt es als einen Grundsatz auf, daß Göttliches und Heiliges nur auf diejenige Art gelehrt und dargestellt werden müsse, wie es Gott in seinem Worte vorgeschrieben habe [m]). Er verwirft aber auch alle andere

i) Opp. I. 117 sqq. 148 sqq. 750 sqq.

k) Decis. Lib. I. c. 6. T. II. p. 741 sqq. kommt noch vor: Casus conscientiae maximus ex Dei verbo resolutus, nempe, quomodo quis scire potest: an sit Dei filius nec ne?

l) Decis. L. III. c. 4.

m) l. c. 1666 sq. Prudenter dramata, quae in plerisque Regni

andere Schauspiele, weil sie Darstellungen von Lastern und Verbrechen seyen, welche niemals Gegenstände des Vergnügens und der Erholung seyn und niemals mimisch nachgeahmt werden sollen, weil die Verkleidungen der Männer in Weiber und der Weiber in Männer unerlaubt und durch das göttliche Gesetz verboten seyen, weil die Schauspieler aus Eitelkeit, Ehrgeiz, Habsucht spielen, weil die Sitten durch das Vergnügen des Schauspiels verdorben werden und der öffentliche Gottesdienst darunter leidet [n]). So verwirft er auch den Tanz, als sittenverderblich. Ueber das Halten der Hofnarren drückt er sich behutsam, aber sarkastisch aus [o]). Wider das Thierhetzen, die Hahnengefechte und die Hazardspiele erklärt er sich sehr nachdrücklich, wider die letzten deswegen, weil sie

Regni civitatibus exhiberi solebant, abrogata sunt — quo sanctior res istiusmodi ludis repraesentatur, eo profani magis sunt ludi — Nunquam verbum purum in scena proponitur, nam semper quaedam falsa, saltem ridicula miscentur — Histrionica ars omnino adversatur simplicitati et gravitati ecclesiae et absurdissimum est, histrionice evangelium tractari. Quî id apud christianum populum, qui dignissimum et aptissimum habet ministerium, rationi aut verbo Dei consentaneum existeret? —

n) l. c. p. 1669 sq.

o) Non ignoro Magnates Moriones apud se retinere consuevisse, quorum factum improbare non audeo. Forte enim quotidianum divini judicii spectaculum oculis suis obversari voluerunt, quo religiosius meditarentur, quomodo aequo jure secum agi potuisset. Atque hic usus christiano non est inconveniens. Nihilominus e talium stultitia singularem voluptatem capere et hoc tantum fine eos apud se retinere, laudem non meretur. p. 1673.

sie ein Loosen seyen, welches ein Religionsactus sey, durch welchen die Entscheidung wichtiger Dinge Gott überlassen werde, weil sie heftige Affecten und Leidenschaften erregen und aus Gewinnsucht gespielt werden [p]). Es verdient noch bemerkt zu werden, daß dieser Moralist dafür hielt, Zauberer und Hexen müßten auch noch jetzt mit dem Tode bestraft werden, wie es schon durch das Mosaische Gesetz verordnet gewesen sey [q]).

Amesius war ein geborner Schottländer, zu Cambridge ein Schüler von Perkins, von welchem er Puritanische Grundsätze annahm, die ihm solche Verfolgungen zuzogen, daß er sich nach Holland begab, wo er eine Zeitlang Professor der Theologie zu Franeker war, und darauf bis an seinen Tod (1634.) Prediger der Englischen Kirche zu Rotterdam. Er war in der Glaubens- und Sittenlehre ein strenger Calvinist, ein heftiger Gegner der Arminianer und Mitglied der Synode zu Dordrecht. Er schrieb eine Casuistik, welche noch inhaltsvoller und umfassender war, auch noch mehr in Umlauf und Gebrauch kam, als die seines geschätzten Lehrers [r]). Sie hat zwar große Aehnlichkeit mit derselben, selbst im Plane, übertrifft sie aber doch vorzüglich in Ansehung des letzten. Im ersten Buche kommen die allgemeinen Untersuchungen über das Gewissen vor, im

p) l. c. p. 1673 sq.

q) Βασκανολογια h. e. Tractatio de nefaria arte venefica, quatenus s. scripturis explicatur et veritas ejus quotidiana experientia comprobatur. Opp. I. p. 1176.

r) De conscientia et ejus jure vel casibus LL. V. Amstel. 1630. 1640. 1670.

im zweiten die Gewissensfragen, welche sich auf den Zustand und die Heiligung des Menschen, im dritten die, welche sich auf die allgemeinen Tugenden und Sünden, auf die Cardinaltugenden, auf gute Werke, Adiaphora, im vierten die, welche sich auf die Pflichten gegen Gott, im fünften die, welche sich auf die Pflichten gegen Andere beziehen. Das Ganze ist zwar reichhaltiger an Sachen, aber im Einzelnen mehr compendiarisch. Ueber die Vernachlässigung des Studiums der Sittenlehre klagt Amesius, untersucht die Ursachen desselben und findet die vornehmste in der herrschenden theologischen Streitsucht [s]). In den Grundsätzen zeigt er sich als einen ächten Calvinisten. Er behauptet geradezu, daß Ketzer von der bürgerlichen Obrigkeit gestraft werden müssen. Alle Fromme, lehrt er, haben von Gott den Beruf empfangen, als wackere christliche Soldaten auf ihren Posten sich dem Reiche der Finsterniß zu widersetzen, der Obrigkeiten Würde und Pflicht bringe es mit sich, gottlose Ruhestöhrer auch durch äußerliche Gewalt zurückzuhalten Röm. 13, 4. 1 Tim. 2, 2., und, wenn Ketzer offenbare Gotteslästerer und darin hartnäkkig seyen, so könnten sie auch mit dem Tode bestraft werden: denn obgleich jenes Gesetz Levit. 24, 15. 16., als Gesetz, die Christen nicht verpflichte, so gehöre es doch, als eine von Gott geoffenbarte Lehre, zur Leitung der Christen in Sachen von derselbigen Gattung, wenn also die Ehre Gottes und das Heil der Kirche eine solche Strafe fordere, so könne sie, und, nachdem andere Mittel fruchtlos versucht worden, müsse sie von einer christ-

s) Praefat. und die beigefügte Paraenesis ad studiosos Theologiae habita Franequerae a. 1623.

christlichen Obrigkeit angewandt werden [t]). Wie hätten auch ächte Calvinisten ihren Meister so sehr haben sinken lassen können, daß sie die Verbrennung Servet's zu Genf nicht durch eine Fortpflanzung solcher Grundsätze gerechtfertigt hätten? So wirft er auch mehrere casuistische Fragen über Befragung des Teufels und über Bündnisse mit ihm auf [u]). Die Lüge erklärt er durchaus in allen Fällen für sündlich, weil der Teufel der Vater der Lüge sey, weil sie ein Abscheu in den Augen Gottes, der Natur zuwider, eine Beleidigung des Nächsten, eine Verletzung der Majestät Gottes, als des Urhebers und Freundes der Wahrheit, ein Mißbrauch der Zunge sey, weil in ihr etwas Niedriges und Verächtliches liege, weil selbst Lügner durch den Vorwurf derselben äußerst beleidigt und aufgebracht werden, weil dadurch alle menschliche Verträge und Gesellschaften gestört, ja aufgehoben werden, weil der Lügner zur Erfüllung der Bürger- und Christenpflichten unfähig werde [v]).

Die Niederländischen Theologen pflegten in diesem Zeitalter die christliche Moral durchaus in Verbindung mit der Dogmatik und als praktische Theologie vorzutragen, und dabei einen großen Aufwand von exegetischer und historischer Gelehrsamkeit anzubringen. So Joh. Hoornbeck, Professor der Theologie auf den Universitäten Utrecht und Leiden († 1666.), ein Mann von der strengsten Calvinischen Rechtglaubigkeit, aber von Geist, von

t) Lib III. c. 4. n. 12-15.

u) L. IV. c. 23. de consultatione diaboli.

v) L. V. c. 53. n. 8-17.

von tiefer Gelehrsamkeit, unermüdeter Arbeitsamkeit und edlem Character [w]). Seine praktische Theologie hat einen großen Ruhm erhalten, und verdiente ihn auch durch Verbindung von Gründlichkeit und Klarheit, durch Auswahl und Brauchbarkeit [x]). Peter van Mastricht, Professor zu Utrecht († 1706.) schrieb eine theoretisch-praktische Theologie, in welcher er Dogmatik, Polemik, Moral, Kirchengeschichte, Ascetik verband [y]). Solche Werke brauchen hier nicht näher charakterisirt zu werden, um so weniger, da das Unterscheidende der Moral der reformirten Kirche schon aus den vorhergehenden Darstellungen hinreichend erhellt.

Mehr Aufmerksamkeit verdient hier noch ein Schottländer, welcher zum Theil den Niederlanden angehört. Forbesius a Corse, Professor der Theologie zu Aberdeen, verlor im Jahr

w) S. *Bayle* Art. Hoornbeck.

x) Theologia practica cum Irenico sive de studio pacis et concordiae et oratione de prudentia. 2 Tomi. Ultraj. 1663. ed. 2. 1689. ed. 3. Frcf. et Lipf. 1698. Was er zum dritten Bande gesammelt oder ausgearbeitet hatte, findet sich in: Vetera et nova sive exercitationum theologicarum libri tres, quorum ultimus ex parte complectitur materias, quas autor tomo tertio theologiae suae practicae destinaverat. Traj. ad Rhen. 1672.

y) Die 2te Edition kam Traj. ad Rhen. 1699. heraus. Eine neuere ist unter folgendem Titel erschienen: Theoretico-practica Theologia, qua per singula Capita theologica, pars exegetica, dogmatica, elenchtica et practica, perpetua successione conjugantur — Accedunt: Historia ecclesiastica plena fere, quanquam compendiosa, Idea theologicae moralis, Hypotyposis theologiae asceticae &c, 2 Ti. Amstelod. 1724.

Jahr 1641. dieses Amt, weil er den Covenant der Presbyterianer nicht unterzeichnen wollte, und mußte sein Vaterland verlassen. Seit 1644. lebte er in den Niederlanden, starb aber 1648. in seinem Vaterlande. Er war ein sehr gelehrter Theologe, hatte aber dabei seinen Blick stets aufs Praktische gerichtet, suchte gemeinnützige Prediger zu bilden, und Frieden zu stiften. Seine Schicksale, und vornehmlich sein inneres Leben und Empfinden beschreibt er selbst in einer Schrift, welche nicht nur historisch, sondern auch in psychologischer, moralischer und religiöser Rücksicht merkwürdig genug ist[z]). Er schrieb aber auch eine Moraltheologie, in welcher er nach einigen Untersuchungen über Gesetze überhaupt, über die des A. und N. T. insbesondere, über Gewohnheit, Beispiel, evangelische Rathschläge, zwar nur die 10 Gebote erklärte; aber doch an die Erklärung derselben, freilich oft auf eine gezwungene Art, das Meiste anhieng, was in eine Moraltheologie gehören kann[a]). Er selbst giebt Grund an, warum er diese Gebote zum Grunde legte. Er giebt zwar zu, daß nicht nur sie, sondern alle allgemeinen Sittenlehren, welche im A. und N. T. vorkommen, zu den moralischen Gesetzen Gottes gehören; meint aber, daß diese im Dekalogus in einen Auszug gebracht, und in dem

z) *Johannis Forbesii à Corse* Opera omnia, inter quae plurima posthuma, reliqua ab ipso autore interpolata, emendata atque aucta. Amstel. 1703. p. 92–265. Vitae interioris sive exercitiorum spiritualium commentaria.

a) Theologiae moralis libri 10. in quibus praecepta decalogi exponuntur et variae circa Dei legem et specialia ejusdem praecepta controversiae dissolvuntur et casus conscientiae explicantur. l. c. p. 1–359.

dem Gebote der Gottes= und Nächstenliebe noch kürzer zusammengefaßt seyen. Vom Dekalogus behauptet er, daß er sowohl auf innere, als auf äußere Pflichten gehe, wie aus dem ersten und letzten Gebote, und aus der Erklärung Jesu in der Bergpredigt erhelle, daß er dem Sinne nach alle einzelne Pflichten umfasse, daß die Eintheilung in zwei Tafeln sich auf die zwei Hauptgebote, Liebe Gottes und des Nächsten, beziehe, und daß man daher die Erklärungen aller einzelnen Gebote auf Liebe zurückführen müsse, daß die zwei Tafeln aufs engste zusammenhängen, und auch die Befolgung der Gebote der zweiten von der Befolgung der Gebote der ersten oder der Gottesliebe abhänge [b]). Er lehrt, wie andere reformirte Moralisten daß Ketzer von den Obrigkeiten im Zaume gehalten und bürgerlich, auch wohl in gewissen Fällen mit dem Tode, bestraft werden müssen, wiewohl er sich fast nur darauf einschränkt, die Aussprüche des Augustinus darüber aus seinen Schriften zusammenzustellen [c]). Man findet überhaupt viele Zusammenstellungen aus Schriften der Kirchenväter und Scholastiker. Bei der Untersuchung über Zins und Wucher werden nicht nur die dahin gehörigen Schriftstellen erklärt, sondern auch die Beistimmungen des Römischen und kanonischen Rechts, die Meinungen der Kirchenväter, der Theologen des Mittelalters, und einiger neuerer katholischer, reformirter und evangelischer Theologen aufgeführt [d]). Zuletzt werden die Meinungen und ihre Gründe sorgfältig mit einander verglichen, und die

b) L. I. cap. 13. 14.

c) L. VI. c. 4.

d) L. VIII. P. 4. c. 3-10.

die Rechtmäßigkeit des Zinsennehmens wird mit gewissen Einschränkungen vertheidigt [e]). Von der Lüge wird gelehrt, daß sie in jedem Fall eine Todsünde sey, welche den Menschen, wenn sie Gott nicht vergebe, ins ewige Verderben stürze [f]).

Es kamen aber auch im 17. Jahrhundert schon manche und zum Theil treffliche Schriften in der reformirten Kirche heraus, in welchen die Moral zum gemeinen, auch wohl zum katechetischen und homiletischen, Gebrauche, zur Erhebung und Bildung des Gemüths, populär und ascetisch bearbeitet wurde. In der evangelischen Kirche waren dergleichen Andachtsbücher mehr dogmatisch, in der reformirten mehr moralisch. Man muß dieß als etwas Unterscheidendes und als einen Vorzug in der letzten Kirche anerkennen. Am meisten haben sich darin Französische und Englische Moralisten ausgezeichnet. La Placette, ein Französischer Flüchtling, welcher 1718. zu Utrecht starb, gab seit 1692. eine Reihe moralischer Versuche und Abhandlungen, und auch einen Abriß der ganzen christlichen Moral heraus [g]). Diese

e) l. c. c. 11. 12.

f) L. IX. c. 6-8.

g) Nouveaux Essais de Morale 4 Voll. Amsterd. 1692. II. 93. III. IV. 1697. 2. edit. Amsterd. 1716. Nouveaux Essais de Morale, qui peuvent servir de suite aux autres Essais du meme auteur. à la Haye 1714. 2 Voll. Traité de l'orgueil. Amst. 1693. Traité de la conscience. Amst. 1695. Traité de la restitution où l'on trouvera la resolution des cas de conscience qui ont du rapport à cette matiere. Amst. 1696. Du serment. à la Haye 1701. Divers traités sur des matieres de

Diese Schriften waren durchaus mit Strenge, mit einer heiligen Scheue vor Gott und seinem Gebote, mit Ernst, Nachdruck, Klarheit, und reifer Urtheilskraft geschrieben. Sie haben bei unzähligen Lesern die wohlthätigsten Wirkungen hervorgebracht, die Moral in der reformirten Kirche gehoben und die moralischen Kenntnisse in ihr weit ausgebreitet. Es kann nicht hieher gehören, von diesen einzelnen Schriften Rechenschaft zu geben, aber diejenige, welche das Ganze der christlichen Moral in einem Abrisse umfaßt, mag hier um so mehr noch etwas näher charakterisirt werden, weil sie auch von der Beschaffenheit der übrigen einigen Begriff geben kann. La Placette hatte lange Zeit eine Abneigung gegen alle dergleichen Abrisse, weil er der Meinung war, daß sie nur eine oberflächliche und undeutliche Kenntniß verschaffen, indem sie die Materien nicht ergründen, die Schwierigkeiten nicht heben und nur das Allgemeinste berühren könnten. Und da er die christliche Moral für die wichtigste unter allen Wissenschaften hielt, so hielt er es für das Beste, daß sie immer nur gründlich und in ihrer ganzen Ausdehnung bearbeitet würde. Endlich entschloß er sich doch, einen Abriß derselben herauszugeben, weil ihm Gesundheit und Amtsgeschäfte nicht erlaubten, eine vollständige Ausführung derselben zu liefern, weil er für einen solchen Abriß mehrere Leser zu finden, und in demselben die gewöhnlichen

de conscience. Amst. 1798. La Morale chretienne abregée et reduite à trois principaux devoirs, la repentance des pecheurs, la perseverance des justes, et les progrés, que ces justes perseverans doivent faire dans la piété. Amst. 1695. 4. edit. 2 Voll. Rotterd. 1716.

lichen Fehler der Abrisse vermeiden zu können hoffte. Er brachte also das Wesentliche der christlichen Moral auf drei Hauptpflichten zurück, auf ächte moralische Reue, auf Beharrlichkeit des gebesserten Menschen im Guten und auf Fortschreiten in demselben. Gerade das, was andere Moralisten, namentlich Amyraut, sehr vernachlässigt hatten, nämlich die Lehre von der ächten evangelischen Besserung, machte er zur Hauptsache, und ließ sich in diesem Abrisse, welcher bloß eine allgemeine Kenntniß der christlichen Moral geben sollte, nicht darauf ein, die einzelnen Pflichten auszuführen. Jenes glaubte er auf eine gründliche und zugleich faßliche Art in einem solchen Buche leisten zu können. Das Buch hat nicht etwa bloß einen wissenschaftlichen Zweck, sondern es ist auf allgemeine Belehrung und Besserung berechnet. Es weist jedem den Weg zur wahren Tugend und Seeligkeit an. Es bekämpft eine Menge von weit verbreiteten Irthümern, welche der Besserung der Menschen im Wege stehen. Zuletzt zog la Placette selbst dieses Buch allen seinen übrigen vor und pflegte zu sagen, er würde gern alle seine anderen Bücher verbrennen lassen, wenn man nur dieses fleißig lesen und getreu ausüben wollte. Desto mehr freute er sich, als dieß Buch so viele Leser fand und bald mehrere Ausgaben desselben erfordert wurden.

Mit wahrer Gründlichkeit, mit großem Scharfsinn und in einer lichtvollen, treffenden Darstellung erklärt er die Nothwendigkeit, die Natur und die Eigenschaften der wahren Reue. Er fordert, daß sie mit einem aufrichtigen, lebhaften

Schmerze verbunden sey, daß sie nicht bloß aus Furcht vor den Strafen Gottes, sondern auch aus Haß gegen die Sünde selbst, als das größte aller Uebel, und aus Liebe zu Gott entspringen, daß sie nothwendig mit wahrer, dauerhafter Besserung verknüpft seyn und den Menschen bewegen müsse, alles Böse, was er gethan hat, so weit es in seinen Kräften steht, wieder gut zu machen, und daß sie ihn zuletzt zur vollen Beruhigung in der Gnade Gottes und in dem Verdienste Jesu führen müsse. Er beweist, daß jeder dieser Charaktere bei der ächten Reue unentbehrlich sey [h]). Er überrascht oft durch Bemerkungen, welche tief aus der moralischen Natur des Menschen hergehohlt sind, und drückt überall sein eigenes herzliches Interesse an den Wahrheiten der Sittlichkeit aus.

In demselbigen Geiste handelt er bei der Lehre von der Beharrlichkeit im Guten von den mannichfaltigen Hindernissen derselben, von den Sünden, welche diese Beharrlichkeit geradezu aufheben, von dem Kampfe wider die Feinde unserer Tugend, von den Versuchungen zum Bösen, von dem Rückfalle, von den Mitteln, zu einem festen Character zu gelangen [i]).

Mit besonderer Fruchtbarkeit und Klarheit erklärt er die Lehre von dem Fortschreiten in der Tugend und Gottseeligkeit. Er beantwortet den Einwurf, welchen man aus der herrschenden Meinung, daß nämlich der Mensch durch den Glauben auf einmal zum höchsten Grade der Heiligung erhoben werde, wider jene Lehre hernehmen könnte, mit

h) P. II. chap. 2-22.

i) 2. Traité, chap. 1-19.

mit Scharfsinn und Freimüthigkeit [k]). Er lehrt sowohl was man unterlassen, als was man thun müsse, um in der Gottseeligkeit beständige Fortschritte zu machen. Für das nothwendigste und erste hält er einen ernsten und starken Willen, immer besser zu werden. Unmittelbar nachher setzt er das eifrige Bestreben des Menschen, von den Mitteln, welche Gott zu unserer Heiligung anwendet, Nutzen zu ziehen. Von diesen Mitteln, welche Gott selbst anwendet, unterscheidet er diejenigen, welche er den Menschen empfehle, und dahin rechnet er es, daß man die heilige Schrift lese, über die Beweggründe zur Gottseeligkeit nachdenke, Gottes Allwissenheit und Allgegenwart nie vergesse, sich oft an den Tod erinnere, eifrig in der Gebetsübung sey, sich an jedem Morgen einen Plan für jeden Tag mache und am Ende jedes Tages sich selbst prüfe, sich in allen Stücken durch den Glauben leite, so viele Tugenden als möglich ausübe, jede Handlung so gut als möglich thue, Freundschaften schließe und mit rechtschaffenen Leuten umgehe, und auch die äußern religiösen Anstalten und Uebungen nicht versäume [l]). In der dritten Ausgabe setzte la Placette noch einen besondern Tractat von der Meditation hinzu, welche er als eine Pflicht, als ein Mittel, sich zu bessern und in der Besserung stets fortzuschreiten, und nach ihren Eigenschaften und Gegenständen darstellte.

Man

k) 3. traité, chap. 4-6.
l) l. c. chap. 7-23.

Man sieht schon aus diesem Entwurfe, wie treffend und gemeinnützig dieser Abriß einer christlichen Moral, wie unabhängig er von allem demjenigen sey, was etwa in dem Calvinischen Systeme der Moral nachtheilig seyn konnte. Benedict Pictet zu Genf, † 1724., betrat dieselbige Bahn, verarbeitete die von Amyraut und la Placette zubereiteten Materialien noch mehr zum katechetischen und homiletischen Gebrauche, und führte die Moral bis in die speciellsten Pflichten aus [m]).

Diesen Männern verdienen Dumoulin [n]) und Drelincourt [o]) († 1669.) beigesellt zu werden. Die französischen reformirten Moralisten haben sich unter allen andern durch eine gebildete und einnehmende Darstellung ausgezeichnet und daher auch bald in andern Kirchen viele Leser gefunden.

Aber auch die Englischen haben im 17ten Jahrhundert sehr gemeinnützige, Geist und Herz erhebende populäre moralische Bücher geliefert. Hammond gab schon im Jahr 1644. einen praktischen Katechismus heraus [p]), welcher weit mehr enthielt, als der Titel erwarten ließ. Taylor, Capellan des Königs Carl's I., brachte alle

m) Morale chrétienne ou l'art de bien vivre. 8 Voll. Geneve 1695. 96. 2. edit. 1710.

n) Traité de la paix de l'ame et du contentement de l'esprit. à la Haye 1705.

o) Les consolations de l'ame fidele contre les frayeurs de la mort. Amst. 1714.

p) A practical catechism. Oxford 1644. London 1646. 52. 2 Voll. La pratique de la morale chrétienne. Amsterd. 1695. vergl. *Wood* Athen. Oxon. II. 246.

alle christliche Pflichten in ein Erbauungsbuch, welches eins der gelesensten in England und auch in andere Sprachen übersetzt wurde [q]). Richard Baxter, ein Presbyterianer, schrieb einen Christlichen Wegweiser, oder eine Summe der praktischen Theologie und der Gewissensfälle, nicht in wissenschaftlicher und gelehrter Absicht, sondern zum allgemeinen Gebrauche für Jedermann in der wirklichen Praxis [r]). Es war übrigens ein großes, umfassendes Werk und begriff vier Haupttheile: christliche Ethik oder Privatpflichten, christliche Oekonomik oder häusliche Pflichten, christliche Ekklesiastik oder kirchliche Pflichten, und christliche Politik oder Pflichten gegen unsere Herren und Nachbaren. Unter allen Büchern dieser Art aber hat keines so viele Leser gefunden, keines ist so oft wieder aufgelegt und in so viele Sprachen übersetzt worden, keines hat so viel und so lange gewirkt, als dasjenige, welches ein unbekannter Engländer unter dem Titel: Ganze Pflicht des

q) Ich habe die 19te Ausgabe von diesem Buche vor mir: The rule and exercises of holy living, in which are described the means and instruments of obtaining every virtue and the remedies against every vice and considerations serving to resisting all temptation, together with prayer containing the whole duty of a christian — London 1706.

r) A christian directory or a summ of practical Theologie and cases of conscience. Directing Christians, how to use their knowledge and faith, how to improve all helps and means and to perform all duties, how to overcome temptations and to escape or mortifie every sin — 2. edit. London 1678.

des Menschen im Jahr 1673. herausgegeben hat [s]). Noch bis jetzt hat der wahre Verfasser derselben nicht mit Gewißheit bestimmt werden können. Einige nannten Hammond, welcher sie in der ersten Ausgabe mit einer Vorrede begleitet hatte. Andere nannten den Canzler Math. Hale, noch andere Doroth. Pakington, alles ohne Beweis. Das Buch zeichnet sich nicht nur durch Einfalt, Klarheit und einen zutraulichen, herzlichen Ton, sondern auch durch eine gewisse Vollständigkeit und systematische Anordnung in der Darstellung der Pflichten aus. Es ist so moralisch, daß man nicht mit Unrecht von demselbigen gesagt hat, es weiche darin von der kirchlichen Rechtglaubigkeit ab, daß es die Erfüllung der Pflichten des Christenthums zu einem Stücke der Rechtfertigung mache [t]).

Siebentes Kapitel.

Von der Geschichte der Moral in der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert überhaupt.

Bei dem Anblicke der zahlreichen und voluminösen moralischen, casuistischen und mystischen Werke, welche im 16. und 17. Jahrhundert in der Römischkatholischen Kirche erschienen sind, geräth man in Erstaunen, und wenn man seinen Blick

s) The whole duty of man — London 1673.

t) S. Rambach in der Vorrede zu der deutschen Uebersetzung dieses Buchs 3. Aufl. Koppenhagen 1761.

Blick auf die anderen Kirchen wirft, so scheint dagegen alles, was sie darin geleistet haben, nur Armuth zu seyn. Dem Geschichtschreiber aber, der diese Materialien kennen lernen, ordnen und in einen historischen Zusammenhang bringen soll, scheint der Muth gänzlich sinken zu müssen: denn es ist nicht nur die ungeheure Masse, sondern auch die Beschaffenheit des Stoffs, welche ihn zurückschrecken kann. Eine fast bis in's Unendliche ausgedehnte und vervielfältigte Casuistik, eine unsittliche Casuistik, ein dogmatisirter, sophistischer Antimoralismus unter dem Namen und der Gestalt einer theologischen Moral, eine Mystik in allen ihren Verirrungen, ein Unterliegen der Weisheit und Unschuld unter der Bosheit — dieß ist es, was sich hier darbietet und nicht nur jeden Fleiß ermüden, sondern auch das Gemüth empören zu müssen scheint. Von der andern Seite wird der Geschichtschreiber schon dadurch sein Geschäft erleichtert fühlen, wenn er die Bemerkung macht, daß fast Unzähliges geschrieben ist, was nur Wiederhohlung ist und sich durch Neuheit und Inhalt nicht auszeichnet, und daß es ihm nicht obliegen kann, alle einzelne Schriften anzuführen und zu charakterisiren, daß auch dieß kein vernünftiger Leser von ihm erwarten oder auch nur wünschen wird, indem dadurch der Charakter einer Geschichte verschwinden würde. Hiernach wird er sich auch durch die Anschauung großer und erhabener moralischer Weisen in diesem Zeitraume erhoben, gestärkt und erfreut fühlen, und zwar um desto mehr, je mehr er sie im Contraste mit den falschen Weisen und Sophisten des Zeitalters erblickt. Und wenn auch Erscheinungen vorkommen, welche das sittliche Ge-

fühl verletzen, so werden sie ihn durch ihre seltene Merkwürdigkeit und Neuheit interessiren, ihn auf ernste Reflexionen über die Gründe, über die Gewißheit oder Ungewißheit der Moral führen, und seine Menschen- und Weltkenntniß bereichern können. Und wenn er die Weisheit und Unschuld früher unterliegen sieht, so wird er später ihren Sieg und schon jetzt die Vorbereitungen zum Umsturze eines Gebäudes von Unsittlichkeit und Despotismus erblicken.

Im 16. Jahrhundert blieb die katholische Kirche an neuen moralischen und mystischen Schriften noch arm, sie war reich genug an älteren und fand sich durch Vertheidigung des Dogma's, als der Hauptsache, durch Sicherstellung des ihr übrig gebliebenen Gebiets und durch Bemühungen, das Verlorene wieder zu gewinnen, beschäftigt. Was Vives gelehrt und vorgeschlagen hatte, fand wenig Eingang und Einfluß, und Erasmus wurde als ein Zweideutiger und Abtrünniger nicht gehört. Erst am Ende des 16. Jahrhunderts, und ununterbrochen durch das ganze 17. hindurch, wurde die moralische, casuistische und mystische Literatur dieser Kirche unermeßlich reich, und es entstand eine lebhafte, weit ausgebreitete Bewegung auf einem Felde, wo es lange Zeit hindurch ziemlich ruhig gewesen war. Der Hauptstoß kam von den Jesuiten, welchen sich vorzüglich die Jansenisten entgegensetzten. Von beiden sind die Moraltheologen zu unterscheiden, welche dem alten herrschenden Lehrbegriffe getreu blieben. Unter den Mystikern hoben sich die Molinisten oder Quietisten hervor, welche gleichfalls ihre heftigen Gegner fanden.

fanden. Unter allen Partheien kämpften sehr geistreiche und unterrichtete Männer, und zwar nicht selten über Gegenstände, welche das innerste und tiefste Leben der Sittlichkeit und Religion betrafen.

Die Kirche oder ihr Oberhaupt und Repräsentant, der Pabst, wurde zwar vornehmlich von Jesuiten geleitet, verdammte aber gewisse moralische Sätze von ihnen nicht weniger, als von Jansenisten und Molinisten. Auf der Synode zu Trident wurden auch Decrete abgefaßt, welche tief in das Moralische des Christenthums eingriffen und durch welche gewisse Lehrsätze der Lutheraner und Calvinisten, welche mit aller Sittlichkeit oder wenigstens mit dem moralischen Zwecke des Christenthums zu streiten schienen, verdammt wurden. Nach langen Streitigkeiten über die Lehren vom freien Willen und der Prädestination, von Gnade und Rechtfertigung [u]), wurden im Jahr 1547. in der sechsten Sitzung Canones abgelesen, durch welche unter andern über diejenigen das Anathema ausgesprochen wurde, welche lehren, daß der von Gott erweckte freie Wille gar nichts beitrage, sich zur Gnade zuzubereiten, und daß er derselben nicht widerstehen könne, wenn er auch wolle, daß nach dem Falle Adam's der freie Wille verloren gegangen sey, daß es nicht in des Menschen Macht stehe, Böses zu thun, und daß Gott die bösen Werke sowohl als die guten nicht nur zulasse, sondern auch eigentlich wirke, daß alle Werke, welche vor der Rechtfertigung hergiengen, Sünden waren, und daß der Mensch

u) Sarpi Historie des Trident. Concil. übers. von Rambach. 2. Thl. 334 ff.

Mensch; je mehr er sich bemühe, sich auf die Gnade zuzubereiten, nur desto mehr sündige, daß es Sünde sey, wenn man aus Furcht vor der Hölle sich des Bösen enthalte, daß der Gottlose allein durch den Glauben gerecht werde, ohne nöthig zu haben, sich durch Erweckung seines Willens auf die Rechtfertigung zuzubereiten, daß der Mensch durch die bloße Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu oder durch die bloße Sündenvergebung, ohne die Ausgießung der Gnade und Liebe in seinem Herzen gerechtfertigt werde, daß der rechtfertigende Glauben nichts als das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sey, daß der Mensch bloß darum, weil er fest glaubt, gerechtfertigt werden könne, daß er durch den Glauben verpflichtet sey, sich unter die Prädestinirten zu rechnen, daß allein die Prädestinirten Gnade erhalten, daß die Haltung der Gebote Gottes den Gerechten unmöglich sey, daß im Evangelium nichts als der Glauben gefordert werde, daß das Evangelium eine Verheißung des ewigen Lebens sey, ohne die Bedingung, die Gebote zu halten, daß Jesus den Menschen von Gott nur zum Erlöser gegeben sey, welchem sie glauben, nicht aber zum Gesetzgeber, welchem sie gehorchen sollen, daß die Gerechtigkeit durch die guten Werke nicht erhalten und vermehrt werde, sondern daß diese nur Früchte und Zeichen der Gerechtigkeit seyen, daß der Gerechte für seine Werke keine Belohnung hoffen könne, daß sonst keine andere Todsünde, als der Unglauben, sey, daß die guten Werke eines Gerechten auf eine solche Art Gaben Gottes seyen, daß sie nicht zugleich auch Verdienste des Gerechtfertigten seyen, und daß er sich dadurch nicht noch eine grö-

größere Gnade und die Seeligkeit wahrhaft verdiene [v]). Man kann daraus von selbst vermuthen, was die Väter diesen Lehren für Decrete entgegensetzten. Wider den Pelagianismus erklärten sie sich zwar bestimmt genug, was sie aber selbst aufstellten, war wenigstens Semipelagianismus, ob sie gleich auch dieß nicht Wort haben wollten. Sie lehrten also, daß der Mensch in die ihn einladende und erweckende Gnade einwilligen, mit derselben wirken, ihr widerstehen könne, daß die Rechtfertigung nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern auch in der Heiligung bestehe, daß nur die Werke, welche vor der Rechtfertigung vorhergehen, die Gnade nicht verdienen, daß die Gerechten durch Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche immer mehr gerechtfertigt werden, daß die Gebote Gottes den Gerechten nicht unmöglich seyen, daß auch nach der Rechtfertigung noch gesündigt werden könne, daß durch gute Werke die Seeligkeit, welche Gott aus Gnade als eine Belohnung derselben verheißen habe, erlangt werde [w]). Uebrigens sprach die Synode ihre Meinung in der Verdammung gewisser Lehrsätze deutlicher aus, als in der Festsetzung ihrer eigenen Lehren. Man muß gestehen, daß ihre Grundsätze der Moral günstiger waren, als die der andern Partheien, wenn man ihr auch absprechen will, daß sie dieselben aus moralischem Interesse aufgestellt habe. Ohne die Gnade aufzuheben, rettete sie die Freiheit, das moralische Verdienst und die Tugend

v) Seff. VI. can. 4-9. 11. 12. 14. 15. 17-21. 24. 26. 27. 32.

w) Seff. VI. decr. 5-8. 10. 11. 16.

Tugend des Menschen, und stellte das Evangelium nicht bloß als eine Ankündigung der Gnade Gottes, sondern zugleich als eine moralische Gesetzgebung dar.

Noch viel weiter, als diese Synode, gieng in der Folge ein Spanischer Jesuit, Ludwig Molina. Im Jahr 1588. gab er ein Buch heraus, in welchem er die Eintracht des freien Willens mit den Gaben der Gnade, dem göttlichen Vorherwissen, der Versehung, der Prädestination und Verwerfung darthun wollte. Augustinus, die Semipelagianer und Thomas Aquinas sollten hier durch ein ganz neues Kunststück in Harmonie gebracht werden. Daß dieß dem Jesuiten mißlungen sey, kann man voraus vermuthen und braucht hier nicht gezeigt zu werden. Ueberhaupt geht uns hier nur das an, was er von dem freien Willen, von den moralischen Kräften des Menschen und ihrem Verhältnisse zur Gnade lehrt, und da lassen sich gewisse Sätze aus diesem ziemlich verworrenen Werke herausheben, wobei es hier nicht in Betracht kommen kann, ob sich nicht auch Sätze darin finden, welche mit jenen im Widerspruche stehen. Molina unterscheidet Werke, welche dem natürlichen Endzwecke des Menschen gemäß sind, von denjenigen, welche seinem übernatürlichen Endzwekke entsprechen; unter den letzten versteht er solche, durch welche die ewige Seeligkeit und die zunehmende göttliche Gnade verdient wird. Nun schreibt er dem Menschen natürliche Kräfte der Freiheit zu, und behauptet, daß der Mensch, wenn er

nur

nur diese Kräfte redlich anstrenge, um besser zu werden und sich über die Ordnung seines Heils zu belehren, gewiß die göttliche Gnade empfange, und dadurch zur Erreichung seines übernatürlichen Endzwecks fähig werde (obgleich immer der Grund davon in dem Verdienste Jesu liege), daß auf diese Art seine Seeligkeit von der Kraft seines freien Willens mit abhänge, und nicht bloß von der Gnade, daß diese erst durch das Nichtwiderstehen des Menschen wirksam werde, daß der Mensch auch ohne Gnade glauben, hoffen, lieben könne, und daß diese Tugenden durch die Gnade nur übernatürlich werden, jedoch nur alsdann, wenn sie vorher natürlich gewesen, daß Gott Allen die Gnade mittheile, in welchen er vermöge seiner Mittelwissenschaft die Einstimmung ihres freien Willens vorausgesehen habe. Diese Lehren, welche der Moral noch günstiger waren, sind von dem Römischen Stuhle niemals weder gebilligt, noch verworfen worden, und auch die berühmten Congregationen über die Gnadenmittel haben nie etwas darüber entschieden. Die Dominikaner bestritten sie heftig; die Jesuiten haben sie zwar eine Zeitlang gemeinschaftlich vertheidigt, aber sie ist doch niemals eigentliche Ordenslehre geworden. Beide Partheien behaupteten, mit den Entscheidungen der Trienter Synode einstimmig zu seyn, und doch war es im Grunde keine von beiden.

Achtes Kapitel.

Von der Entstehung der Moral der Jesuiten.

Es ist eine Erscheinung, welche man sonst in der Geschichte nicht antreffen wird, daß ein ganzer Orden, eine ganze weit ausgebreitete Gesellschaft, und zwar unter ausdrücklicher Verabredung und auf Befehl der Ordensobern, es bestimmt und mit einem großen Aufwande von Mühe, durch Verbreitung zahlreicher und voluminöser Schriften und durch eine rastlose Thätigkeit ihrer Mitglieder im Privatleben, darauf anlegt, die Moral ihrer Reinheit und Bestimmtheit zu berauben, sie in ein Gewebe von Gelindigkeit, Unbestimmtheit und Zweideutigkeit zu verwandeln, selbst das Schlechteste und Nichtswürdigste als erlaubt, pflichtmäßig und heilig darzustellen, alle Verbrechen zu vertheidigen und zu rechtfertigen, und unter dem Namen einer theologischen oder christlichen Moral das gerade Gegentheil derselben geltend machen zu wollen. Dieser Plan liegt in den Schriften und der Geschichte der Jesuiten ganz offen am Tage. Man hat nicht Ursache, zu glauben, daß die Gesellschaft gleich nach ihrem Entstehen einen Plan zum Verderben der Moral entwarf x). Man findet zwar sogleich bei ihrem Entstehen einen gewissen kühnen, auch das Ungewöhnliche unternehmenden Geist und einen äußerst lebhaften Ehr-

x) Wie Wolf Gesch. der Jesuiten III. 354. behauptet.

Ehrgeiz, wilden Fanatismus in Verbindung mit viel Weltklugheit und Verschmitztheit, und der Charakter des Stifters theilte sich gleichsam dem ganzen Orden mit und entwickelte sich in demselben noch mehr. Allein daran, die Moral und die Sitten zu verderben, um willkührlich zu herrschen, wurde nicht gedacht, davon findet man keine Spur, und ein solcher Plan setzt schon mehr Gefühl eigener Stärke, mehr Raffinement, mehr Studium, mehr Nachdenken über die Gründe der Moral voraus, als dieser Gesellschaft in ihrem Entstehen zugetraut werden kann. Ihr Hauptzweck war darauf gerichtet, große geistliche Ritterthaten zu vollbringen, durch Entsagungen und Büßungen in den Ruf der Heiligkeit zu kommen, zu predigen, zu bekehren, das sinkende Ansehen des Oberhaupts der Kirche und der kirchlichen Orthodoxie wieder zu heben, dafür als ächte geistliche Ritter zu kämpfen, und die Protestanten niederzudrücken. Dieß führte sie so wenig dahin, die Moral zu verfälschen, daß man ihnen vielmehr zugestehen muß, daß sie die Moral der Kirche, welche viel Gesundes an sich hatte und in ihren allgemeinen Principien unverfälscht war, mit großem Nachdrucke verkündigten, selbst eine noch strengere Moral lehrten und durch ihr Beispiel bestätigten y). Die Verwunde-

y) Selbst Pascal Provinc. Lettr. 5. p. 68 sqq. ed. *Bossut.* spricht sie noch von der Absicht los, die Sitten zu verderben, und schreibt ihnen dafür den Zweck zu, durch Geschmeidigkeit ihr Ansehen und ihren Einfluß auszubreiten. Auch Chalotais, Compte rendu des constitutions des Jesuites. 1762., ein großer Kenner dieses Ordens, sagt S. 166.: "il faut convenir que la morale des constitutions est en general sage et pure.

wunderung darüber, daß sie in der Folge wirklich einen solchen Plan gefaßt haben sollen, steigt, wenn man bemerkt, daß es sehr kluge, verständige, geistreiche, unterrichtete Männer waren, welche ihn sollten gefaßt haben. Sahen sie denn nicht voraus, daß sie dadurch früher oder später ihr Institut dem Spotte und der öffentlichen Verachtung Preis geben und den Sturz desselben vorbereiten würden? Mußten sie nicht einsehen, daß, was ihnen vielleicht auf eine Zeitlang Vortheil gewähren würde, ihnen in der Folge desto gewisser das Verderben bringen würde, daß sie auf diese Art selbst ihren Feinden gewonnen Spiel geben und ihnen den Triumph zubereiten, daß der moralische Sinn der Menschen sich zwar irre leiten, verwirren, täuschen, beherrschen läßt, aber sich zuletzt unfehlbar wieder in seine Rechte einsetzt. Wie kamen sie also zu einem so ungeheuren, fast unglaublichen Projecte?

Daß das, was ihre Moraltheologen in ihren Schriften bekannt machten, Ordenslehre war, daß es auf Veranstaltung des Generals geschrieben wurde, kann nicht bezweifelt werden, weil nicht nur ohne Erlaubniß oder Befehl des Oberhaupts nichts geschrieben und gedruckt werden durfte, sondern auch eine so große Menge moralischtheologischer Werke in diesem Orden im 17. Jahrhundert herauskam, als in keinem andern, und als sich ohne eine besondere Veranstaltung nicht wohl erklären läßt, weil alle diese Werke einen gewissen gemeinschaftlichen Cha-

S. Ignace ne tendoit qu'à la perfection des conseils evangeliques et la foule des casuistes relâchés est venue depuis dans la société.

Charakter an sich trugen und man selbst weiß, daß Exemplare von denselben unentgeltlich verbreitet und ausgetheilt wurden. Der Orden selbst muß also Gründe gehabt haben, solche Werke schreiben zu lassen, welches übrigens ganz und gar nicht ausschließt, daß nicht auch andere davon unabhängige Ursachen auf die Beschaffenheit dieser Werke Einfluß gehabt haben. So ist es wirklich.

Schon lange vor Entstehung des Jesuiterordens war viel Verderbniß in die Moral gekommen, und noch grösseres ihr für die Zukunft zubereitet worden. Eine gefährliche Casuistik hatte sich ausgebildet, welche die Gewissensfälle ins Unendliche vervielfältigte, über sie mit dialektischer Kunst subtilisirte und sie bald gar nicht, bald zweideutig, bald unsittlich auflöste, welche oft Fragen aufwarf, die niemals hätten aufgeworfen werden sollen, und in welchen oft selbst schon eine Unsittlichkeit lag. Schon Abälard hatte die Richtung der Absicht für das Vornehmste bei der Sittlichkeit der Handlungen ausgegeben. Schon viele Scholastiker und Casuisten hatten den Unterschied zwischen moralischen oder philosophischen und theologischen Tugenden aufgestellt, woraus sich die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Sünde von selbst ergab. Der Probabilismus war schon auf der Synode zu Costniz behauptet worden. Die gefährliche Unterscheidung zwischen verzeihlicher und tödtlicher Sünde war schon lange ganz gewöhnlich geworden, und die richtigern Bestimmungen weiserer Lehrer über diesen Unterschied hatten wenig Einfluß gehabt. Ueber Unkeuschheit waren in den alten

n Casuisten manche verführerische Fragen und ntscheidungen zu lesen. Für die Rechtmäßigkeit s Mords in gewissen Fällen ließen sich manche timmen der Väter und selbst solche, welche auf r Costnizer Synode gefallen waren, anführen. ie Jesuiten, welche unstreitig angewiesen wurn, sich dem Studium der Casuistik eifrig zu idmen und sie fleißig in Schriften zu bearbeiten, eil dadurch der Orden seinen Einfluß vermehn z) und seinen Glanz und Ruhm erhöhen konn, fanden also einen sehr unreinen Stoff vor, nd haben in der That oft ganz consequent aus m, was schon behauptet oder angenommen war, e unsittlichsten Lehren abgeleitet und nur ein in r Moral bereits vorhandenes Verderben mehr n das Licht gebracht. Dabei waren sie bekanntch recht fertige und geübte Dialektiker und Schostiker, und suchten ein hohes Verdienst und eine efliche Kunst darin, über alles zu disputiren, as Unwahrscheinliche wahrscheinlich zu machen, egen das allgemein Angenommene Zweifel zu ergen, das Unerweisliche zu erweisen, über Alles i grübeln, zu subtilisiren, überall Distinctionen nzubringen, die Schwäche der Gründe durch ihre Menge und Scheinbarkeit zu ersetzen. So kamen e aus ihren Schulen, so waren sie geübt, so zureitet betraten sie das Feld der Casuistik, und ollten auch hier ihre Vorgänger weit übertreffen. ls recht abgeführte, pedantische und eitle Schulchse zeigten sie auch hier ihre seltene Kunst, achten damit ganz unerhörte Entdeckungen, und fielen sich am meisten, wenn sie gezeigt hatten, daß

z) Vergl. *Cellot* de hierarch. L. 8. c. 16. §. 2. Quam sit utile de Theologia morali multos scribere.

daß etwas erlaubt oder pflichtmäßig sey, was den gemeinen, gesunden moralischen Menschensinn am meisten empörte, wenn sie dafür ganz nagelneue Gründe angeführt und einen Fall durch eine lange Reihe von Umständen durchgepeitscht hatten. Sie wurden moralische Sophisten, wie die des alten Griechenlands, und glaubten durch ihre Schulweisheit hoch über alle andere Casuisten emporzuragen. Sie wurden rabulistische Advocaten vor dem Richterstuhle des Gewissens, sie verwirrten sich selbst durch ihre Kunst und stumpften ihr sittliches Gefühl ab [a]). Manche wurden ohne Zweifel zum moralischen Skepticismus hingetrieben. Fast mit lauter Collisionen der Pflichten und mit einzelnen schweren Fällen beschäftiget sahen sie die Moral fast immer von ihrer zweifelhaften Seite. Sie stießen oft auf Reflexionen, welche auch den bestimmten strengen Moralisten und den warmen Freund sittlicher Wahrheit oft auf eine Zeitlang irre und wankend machen können, sie grübelten noch, wo sie hätten glauben und dem gesunden Menschensinne vertrauen sollen, und sahen oft die ersten Fundamente der Moral unter sich wanken.

Dieß erklärt jedoch noch nicht Alles. Es muß besondere Gründe gehabt haben, warum gerade in diesem Orden die schlechten Maximen so viele und eifrige Vertheidiger fanden, und warum diese

a) Dialectici ad extremum ipsi se compungunt suis acuminibus et multa quaerendo reperiunt non modo ea, quae jam non possint ipsi dissolvere, sed etiam quibus ante exorsa et potius texta prope retexantur. *Cicer.* Orat. 2, 38.

diese Maximen von Tag zu Tag fruchtbarer und schlechter in demselben wurden. Dieß erklärt sich aus den Zwecken und der Verfassung des Ordens.

Die Jesuiten wollten wirken, herrschen, glänzen. Ein unerwartet glücklicher Erfolg und eine seltene Begünstigung durch äußere Umstände und von Seiten des Oberhaupts der Kirche machte sie bald noch kühner, unternehmender und erfinderischer in der Ausführung jener Absichten. Der ganze Orden wurde diesen Zwecken gemäß aufs künstlichste eingerichtet. Andere Orden, namentlich die der Dominikaner und Franciskaner, welche zwar in ihrem Ansehen jetzt sehr gesunken waren, aber doch immer noch einen großen, ausgebreiteten Einfluß behaupteten, sollten niedergedrückt und verdunkelt werden. Die Jesuiten suchten sich durch vielseitige Bildung und Kenntniß, durch feine, sanfte, angenehme Sitten, durch Weltklugheit, durch Geschmeidigkeit, durch die gewandteste und listigste Accommodationsgabe vor ihnen auszuzeichnen und dadurch Leute von allen Classen zu gewinnen. Sie richteten die Moral nach Personen, Zeiten und Umständen ein, und hatten auch wohl äußerst strenge und harte moralische Grundsätze in Bereitschaft, wo sie damit ausreichen zu können oder den Vorwurf der Nachgiebigkeit und Laxität in der Moral von sich abwälzen zu müssen glaubten. Dadurch nun ist ganz vorzüglich ein gänzliches Verderben in die Moral der Jesuiten gekommen. Sie rühmen sich selbst dieser ihrer trefflichen Accommodationsgabe, ihrer wohlwollenden Herablassung zu den Menschen, ihrer Kunst, die Menschen von Gewissensscrupeln

scrupeln zu befreien und die Gemüther vor Verzweiflung zu bewahren. In dem prachtvollen Werke, wodurch sie 1640. ihr erstes Jubeljahr mit ächt Jesuitischer Eitelkeit, Großthuerei und Lügenhaftigkeit feierten, stellen sie selbst diese ihre Bequemungsgabe im Leben und Lehren mit Jubel und Triumph dar. Es ist der Mühe werth, zu hören, wie sie sich darüber ausdrücken. Unter der Aufschrift: Die Jesuiten, Nachahmer der Engel, liest man Folgendes: "Welche andere Engel, als menschliche, sollte der Gottmensch, der Feldherr unserer Armee, verlangen? Er, der, als er aus dem Schooße seines Vaters auf die Erde stieg, einen sterblichen Körper anzog, um die Menschen zu gewinnen, und die Menschheit als eine Lockspeise gebrauchte, um die Menschen anzuziehen. Fromme und heilige List! Die Gesellschaft Jesu ahmt sie glücklich nach. Sie sucht sich nach den Sitten Aller zu bilden und zu accommodiren, alle Aemter zu übernehmen, alle Rollen zu spielen, Allen alles zu werden — Hüte dich, das Laster der Schmeichelei hiebei zu argwohnen. Es ist die gewandte Kunst und Betriebsamkeit einer sinnreichen Liebe, welche mit diesem Zauber die Widerstrebenden fesselt und sich und Gott wiederschenkt. Das ist jene gute und wohlthätige List, womit der Lehrer der Heiden, Paulus, die Korinthier eingenommen zu haben sich rühmt — Die Knaben finden an den Gesellschaftern Jesu Knaben, die Männer Männer, die Bedrückten Bedrückte: mit den Landleuten sind sie Landleute, mit den Soldaten Soldaten, mit den Schiffleuten Schiffer; die religiöse Urbanität ihrer Sitten ver-

schafft ihrer dienstfertigen Güte Eingang und verlangt gleiche Empfindungen von Andern. Ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen! — Bald lassen sie sich in die tiefste Tiefe hinunter, bald erheben sie sich zum Höchsten, bald halten sie sich in der Mitte, und hüten sich vor nichts so sehr, als daß sie nicht durch ungleiche Lebensart und Gewohnheit die Neigung der Menschen von sich abwenden. — Sie werden also im Aeußerlichen Allen sehr ähnlich — Ihnen mißfällt nicht der Anzug der Heiden, nicht die Toga der Gelehrten, nicht die Prätexta der Magistratspersonen scheint diesen heiligen Menschen bei auswärtigen Völkern unheilig zu seyn, damit sie durch Uebereinstimmung der Sitten und des Aeußern zu allen Zugang erhalten, dadurch Umgang, durch Umgang Liebe, und dadurch eine gewisse unwiderstehliche, über die Gemüther gebietende Macht gewinnen. Man muß den Seegel nach dem Winde ausspannen, die Temperamente kennen lernen, den Stachel der Liebe auf eine geschickte Art in die Herzen drücken, die Schmeicheleien, wodurch Einer gefangen werden kann, ausforschen, alles nach den Gesetzen der die Gemüther beugenden Humanität einrichten, und demjenigen, der die Gemüther für die Tugend erweichen will, muß man gar nicht erlauben, daß er vor irgend etwas erschrecke" b). In den Moralsystemen der Jesuiten selbst wird oft von diesem Accommodationsgrundsatze Gebrauch gemacht, ja sie sind ganz von demselbigen durchdrungen. Die Jesuiten sagen es selbst gerade heraus, daß die

b) Imago primi seculi p. 408.

die Moral accommodirend seyn müsse. Caussin sagt, um die Lehre seines Ordensbruders Hereau von der Rechtmäßigkeit des Mords zu entschuldigen, er habe nicht bedacht, daß es Lehren gebe, welche in dem einen Lande keinen Schaden thun, aber Alles verderben, wenn sie in ein anderes Land verpflanzt werden, daß es Streitigkeiten giebt, welche vielleicht in Italien und Spanien gut gefunden würden, aber in Frankreich eine ganz andere Gestalt annehmen, gleichwie auch gewisse Maximen, welche in Frankreich gut sind, in Spanien nicht genehmigt werden können [c]). Celot führt es als eine Regel des Ordens an, in keiner Provinz und auf keiner Universität etwas zu lehren, was daselbst beleidigen könnte, und sich immer nach denjenigen, mit welchen man zu thun habe, zu accommodiren [d]). Wenn die Beschränkung hinzugesetzt wurde, daß dabei der Glaube und die guten Sitten nicht in Gefahr kommen müssen, so war dieß eine bloße mildernde Form, welche dem ersten Theile der Regel widersprach und in der Praxis nicht beobachtet würde. Durch ihre accommodirende, geschmeidige Weise, sagt Petau, öffnen die Jesuiten Jedermann die Arme [e]).

Diese

c) Apologie pour les Religieux de la compagnie de Jesus.

d) Quae opiniones, cujuscunque autoris sint, in aliqua provincia aut academia catholica graviter offendere scientur, eas ibi non doceant neque defendant. Ubi enim nec fidei doctrina nec morum integritas in discrimen adducitur, prudens charitas exigit, ut nostri se illis accommodent, cum quibus versantur. Reg. Prof. Scholast. §. 6.

e) *Pascal* Lettr. 5. Le Moine gab eine Devotion aisée heraus, worin er die strenge Moral bloß dem Tempe-

ramente

Diese Bequemung und Nachgiebigkeit wurde auch den Beichtvätern, für welche die casuistischen Werke vornehmlich geschrieben wurden, als Regel vorgeschrieben, weil sie im Beichtstuhle von dem entscheidendsten Einfluß war und den Jesuiten unzählige Menschen gewinnen konnte. Es ist der Mühe werth, einige von den besondern Regeln anzuführen, welche die Casuisten und Moralisten für die Beichtväter gaben. Wenn ein unwissender und ungebildeter Mensch sagt, er habe immer nur im Ganzen und Allgemeinen gebeichtet, ohne sich auf seine einzelnen Sünden einzulassen, so braucht man ihn nicht zur speciellen Beichte anzuhalten, insbesondere wenn noch andere Personen beichten wollen, welche nicht Zeit dazu lassen, man braucht es selbst alsdann nicht, wenn seine Unwissenheit ihn einer Todsünde schuldig macht oder wenn die Unwissenheit seines vorhergehenden Beichtvaters Schuld daran ist [f]). Auch wenn einer nur eine unvollkommene Beichte abgelegt hat, so hat er nicht nöthig, aufs neue zu beichten, und kann absolvirt werden [g]). Wenn ein großer Sünder beichtet, so braucht man sich weniger als bei einem kleinen auf alle Particularitäten seines Lebens mit ihm einzulassen, und muß nicht durch eine strenge Prüfung Ekel gegen dieses Sakrament bei ihm erregen

ramente zuschreibt, und eine gelindere für Leute von leichterem Blute und lebhafterem Temperamente räth. S. *Pascal* T. II. p. 169 sq. ed. 1712.

f) *Bauny* Summa casuum consc. cap. 4. *Fillintii* Quaestion. mor. T. I. tract. 7. c. 6. n. 132. *Dicastill.* de poenit. tract. 8. d. 9. d. 2. n. 57.

g) *Dicastill.* de baptismo tract. 2. d. 1. d. 8. n. 203.

regen [h]). Ein Beichtvater muß dem Beichtenden nichts sagen oder rathen, wovon er denkt, daß er es nicht glauben oder nicht befolgen wird [i]); wenn er weiß, daß er ein Verbrechen begangen hat, welches er nicht beichtet, so muß er denken, daß er seine Ursache dazu haben werde, und kann ihn doch absolviren, selbst wenn er auf Befragen es abgeleugnet hat [k]). Der Beichtvater muß den Beichtenden die Sache nicht schwer machen, ihnen die Schwierigkeiten der Besserung nicht vorstellen, ihnen nur im Allgemeinen die Häßlichkeit der Sünde vorstellen, sie absolviren, wenn er auch nicht glaubt, daß sie sich bessern werden, wenn sie auch eher aus Noth, als aus wahrem Gefühle ihrer Sünden beichten, und dem Tode nahe sind; er muß niemahls außer der Beichte von demjenigen mit den Beichtkindern reden, was in der Beichte vorgekommen ist, auch wenn in derselben ein Fehler vorgefallen ist und er die Absolution bloß aus Furcht ertheilt hat [l]). Die geringste Reue

h) *Tamburin.* Method. confess. L. 3. c. 9. §. 5. num. 11. *Levius* et *minus exacte* interrogandus est circa singula, qui *plura* habet peccata, quam qui *pauciora*, quia cum solum requiratur diligentia et examen humanum, hoc autem sit illud, quod *non generet* ex se *fastidium et taedium hujus sacramenti*, est ut minus distincta notitia requiratur ab eo, qui vel propter peccatorum multitudinem vel aliam ob causam difficilius posset exactam notitiam reddere.

i) *Escobar* Theol. mor. tr. 7. ex. 4. n. 153. 74.

k) *Amicus* Dispp. T. 8, 18. Sect. 13. *Filliut.* Quaest. mor. T. I. tract. 7. c. 12.

l) *Filliut.* l. c. n. 356. *Tamburin.* l. c. L. 5. c. 4. n. 7. mit dem Zusatze: *Hoc notetur permaxime pro confessariis mercatorum et principum.* *Suarez* Dispp. T. 4, 4, 3. *Escobar* Tr. 7. exam. 4. num. 194.

Reue ist hinreichend zur Absolution, auch wenn sie ganz allgemein ist, auch wenn der Beichtende nur äußert, daß er gern Reue empfinden möchte; die Absolution kann ihren Effect noch in der Zukunft haben, wenn die Reue eintritt [m]). Der Beichtende kann die Pönitenz ablehnen, welche ihm auferlegt wird und eine andere gelindere von dem Beichtvater verlangen [n]). Der Beichtvater kann etwas als Pönitenz auflegen, was der Beichtende ohnehin hätte thun oder leiden müssen, ja selbst die Pönitenz seiner Willkühr überlassen [o]). Man kann einen absolviren, auch wenn man ihn bloß zur Reue ermahnt hat, sollte er sie auch nicht fühlen oder bezeugt haben; auch wenn er bloß verspricht, sich zu bessern, ohnerachtet er dieß Versprechen oft gebrochen hat oder selbst erklärt, daß er nicht glaube, sich vor dem Rückfalle in seine alte Sünden hüten zu können, und nur die Absolution verlangt, auch wenn einer unwissend in Glaubenssachen ist [p]).

Auch die innere Verfassung des Ordens mußte nicht nur die Moral, sondern auch die Herzen und Sitten verderben. Neben seinen übrigen Eigenschaften nahm er bald auch die eines geheimen Ordens an, welcher seine Grade hatte, seine Geheimnisse nur gewissen Mitgliedern anvertraute, einen

m) *Filliut.* l. c. T. I. tr. 6. c. 9. n. 234. *Bauny* l. c. cap. 42. *Dicastill.* de poenit. tr. 8. d. 6.

n) *Escobar* tr. 7. ex. 4. n. 191.

o) *Escobar* l. c. n. 180 sq.

p) *Filliut.* l. c. T. I. tr. 7. c. 12. n. 355. *Sa* Aphor. confessarior. verb. Absolutio. *Bauny* l. c. cap. 46. *Sanchez* Op. mor. L. 2. c. 3.

nen großen Theil seiner Regeln geheim hielt, den strengsten Despotismus in seinem Schooße einführte, sich seine Mitglieder selbst von früher Jugend an zuzog, alles ausspioniren ließ, seinen Ruhm und Vortheil unter dem Namen oder täuschenden Scheine der Ehre Gottes und des Heils der Seelen suchte, jedes Mittel zu diesem Zwecke für erlaubt, ja heilig hielt, durch Mißtrauen und Feindschaft der Profanen zu einem stets kräftigern und raffinirtern Widerstande und zu neuen listigen Mitteln zur Erreichung seiner Zwecke gereitzt wurde, und endlich eine mächtige, in ihrem Innern eisenfest verbundene, weit ausgebreitete und überall zerstreute und doch innig zusammenhängende Faction bildete, welche Alle entweder unterdrücken und ausrotten, oder unterjochen oder für sich gewinnen wollte. Eine solche Gesellschaft kann ohne eine verdorbene Moral und ohne demoralisirte Mitglieder gar nicht bestehen. Die Willkühr der Herrschsucht von innen und von außen tritt an die Stelle der moralischen Principien, und eingeschränkte, selbstsüchtige Ordenszwecke an die Stelle allgemeiner menschlicher Zwecke. Die gehorchenden und dienenden Mitglieder in einer solchen Gesellschaft müssen nicht zu einer freien moralischen und intellectuellen Bildung erhoben, sondern zur Erreichung der Ordenszwecke abgerichtet werden q). Die Obern müssen ihre Leute von Grund aus kennen, und sie zu Allem, was erforderlich

q) Institut. Societ. Jesu T. I. p. 414. Superiores possunt *obligare ad peccatum mortale* in virtute obedientiae, quando id multum conveniat ad universale bonum l. c. P. VI. c. 1. §. 1. Qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sine re debent, perinde ac si *cadaver* essent.

erlich ist, bereit stehen haben. Sie müssen wis-
:n, wozu sie jeden brauchen können. Sie müssen
e für den Zweck des Ganzen enthusiasmiren, ihn
ar heiligsten Gewissenssache für sie machen und sie
emselben alles Uebrige unterordnen lehren. So
)ar es im Jesuiterorden. Wer in die Gesellschaft
:at, mußte sich derselben ganz hingeben, sich einen
ollendeten Despotismus in Meinungen, Absich-
:n, im Privatleben unterwerfen, er mußte selbst
uf seine Reputation Verzicht thun und sie den
Superioren zum Heil seiner Seele und zur Ehre
Gottes überlassen. Es wurde ihm zur Pflicht ge-
nacht, sein Innerstes zu offenbaren, von allen sei-
en Scrupeln, von allen seinen Zweifeln an der
)eiligkeit des Instituts, welche für die gefährlichsten
ller Versuchungen ausgegeben wurden, Re-
)enschaft abzulegen. Verschlossen in eine einsame,
ille Kammer mußte er oft, entfernt von Büchern
nd Geräusch, die geistlichen Uebungen anstel-
n, d. i. sich mit aller Anstrengung der Phanta-
: Christum und Satan, den Himmel und die
)ölle vorstellen, und alles Uebrige vergessen. Ein
esuit war der Spion des andern. Wie in einem
'spotischen Reiche hörten Inquisitionen und Ange-
:reien nicht auf. Aber auch Alles, was mit die-
m Jesuitenstaate in Berührung kam, wurde aus-
'kundschaftet. So wurden die Charaktere herab-
würdigt und niedrige Sclavenseelen gebildet.
)o wie übrigens unter dem größten Despotismus
ist und Verschlagenheit oft gerade ihren höchsten
rad erreichen und am meisten ihr Spiel treiben,
war es auch hier, und für die Entwickelung der
erstandeskräfte wurde doch hinreichend gesorgt.
s war eine Conspiration, welche nur durch stren-

gen

gen innern Gehorsam und durch Einheit der Grundsätze ihre Zwecke erreichen konnte, in welcher aber die Geisteskräfte, welche dazu dienten, nicht unterdrückt, sondern geübt und geschärft wurden. In einer solchen Gesellschaft konnte es Männer genug geben, welche sich entschlossen, die Moral in ein willkührliches und sophistisches Gewebe umzuwandeln, um die Gemüther zu leiten und zu gewinnen.

Wer die Welt kennt und viel mit Menschen umgegangen ist, kann leicht bemerkt haben, daß solche moralische Urtheile und Meinungen, als die Jesuiten in ihren Schriften aufstellten, oft im gemeinen Leben vorkommen, daß oft eben so zweideutig und sophistisch über Handlungen gesprochen und das Unsittlichste durch die Umstände entschuldigt und gerechtfertigt wird, daß es unzähligen Menschen ganz an festen moralischen Grundsätzen mangelt, daß man oft wahrhaft Jesuitische Distinctionen macht, daß man oft die Handlungen nach der Richtung der Absicht beurtheilt, daß man in moralischen Dingen oft bloß nach Autoritäten entscheidet, daß man aufs leichtsinnigste mit den moralischen Wahrheiten umgeht, man lernt viele Jesuiten kennen, welche sich überall anschmiegen und accommodiren, in nichts fest und sich gleich sind, als in dieser Ungleichheit und Versatilität. Diese Moral des gemeinen Lebens haben die eigentlichen Jesuiten in Bücher gebracht, sie haben die Unsitilichkeit dogmatisirt. Statt durch die Wissenschaft die Stimme der Vernunft und der Neigung zu scheiden und wider die im gemeinen Leben herrschenden moralischen Irrthümer zu kämpfen, gaben sie dem herrschenden bösen Geiste nach und umhüllten die verdorbene

dorbene Moral mit dem täuschenden Gewande der Vernunft, der Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Noch andere Ursachen des Ursprungs dieser verderbten Moral werden sich in der Folge entwickeln.

Neuntes Kapitel.

Von den vornehmsten Jesuitischen Casuisten und Moralisten, und dem Geiste ihrer Moral.

Unter der Moraltheologie verstanden die Jesuiten gewöhnlich nichts anders als die Casuistik, die Schriften aber, in welchen allgemeinere moralische Materien abgehandelt wurden, pflegten sie zur scholastischen Theologie zu rechnen; weil sie gewöhnlich in Commentaren über den moralischen Theil der Summen der Scholastiker bestanden; dahin gehören die Lehren von Sünden und Tugenden, von den Gaben und Seeligkeiten, von Handlungen und Gesetzen, Recht und Gerechtigkeit. Die casuistischen Werke dehnten sich gewöhnlich über die ganze specielle Moral aus, jedoch wurden auch über einzelne Materien dergleichen herausgegeben, und Kirchenzucht, Kirchengebräuche, Kirchenrecht wurden gleichfalls in das Gebiet derselben gezogen. Von den vornehmsten dieser Schriftsteller soll jetzt in möglichster Kürze geredet und nur einige der hiehergehörigen Werke sollen etwas genauer beschrieben werden [r]).

Franz

r) Von den meisten dieser Schriftsteller findet man Nachricht

Franz von Toledo, gewöhnlich unter dem Namen Toletus bekannt, geb. zu Corduba 1532. Cardinal, † 1596. ein berühmter Redner und scholastischer Philosoph und Theolog, gab ein casuistisches Werk heraus, welches einen reißenden Beifall fand und unzählige male wieder aufgelegt wurde [s]). Er giebt darin den Beichtvätern unter andern die Anweisung, sich die Geschichte jeder Todsünde aufs pünktlichste und ausführlichste erzählen zu lassen und macht seine Leser selbst mit allen Greueln der Finsterniß bekannt. Immanuel Sa, ein Portugiese, war schon im 15. Jahr seines Alters 1545. Mitglied des Ordens, und wurde für eines der größten Lichter desselben gehalten † 1596. Sein vornehmstes Werk sind die Aphorismen für Beichtväter, eine casuistische Sentenzensammlung, an welcher er vierzig Jahre gearbeitet haben soll [t]). Joh. Azor, ein Spanier, einer der gelehrtesten Jesuiten, † 1600. fieng an, ein großes moralisches Werk herauszugeben, dessen Fortsetzung erst nach seinem Tode erschienen ist

richt in: Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu post excusum a. 1608 catalogum *P. Ribadeneirae*, nunc hoc novo apparatu librorum ad a. 1642. editorum concinnata et illustrium virorum elogiis adornata a *Phil. Alegambe*. Antv. 1643. und in Bibliotheca Hispana — — de his qui post annum secularem 1500. usque ad praesentem diem floruere. Aut. *Nicol. Antonio*. 2 Voll. 1672.

s) Summa casuum conscientiae sive Instructio sacerdotum libris 8. Romae 1602. Lugd. 1630. Colon. 1629 &c.

t) Aphorismi confessariorium ex doctorum sententiis collecti, oft wieder gedruckt, auch mit einigen zu Rom vorgeschriebenen Veränderungen, zuletzt Duaci 1627.

ist u). Greg. Valentia, gleichfalls ein Spanier, wurde absichtlich nach Deutschland geschickt, um die Ketzer niederzuschlagen und die Katholiken aufzurichten, gab auch eine Menge Streitschriften wider die Protestanten heraus, lehrte zu Dillingen und Ingolstadt, und wurde durch einen Commentar über Thomas auch für die Moral merkwürdig † 1603 v). Gabr. Vasquez † 1604. zu Alcala, erläuterte den moralischen Theil der Summe des Thomas besonders w). Thom. Sanchez aus Corduba † 1610. war einer der angesehensten Moralisten des Ordens x), sein Werk über die Ehe wurde lange Zeit hindurch für das beste über diesen Gegenstand gehalten y). Nach seinem Tode kamen zwei Werke von ihm heraus, von welchen das eine mehr moralisch, das andere mehr juristisch ist z). Er stand auch

u) Institutiones morales T. I. Rom. 1600. T. II. III. kamen erst nach seinem Tode heraus, und sind oft, z. E. Brixiae 1602. gedruckt worden.

v) Commentariorum theologicorum et disputationum in Summam Thomae Aquinatis. 4 Voll. 1591. Ingolst. 1603.

w) Opuscula moralia, quae ad secundam secundae S. Thomae spectant in Opp. Lugd. 1620.

x) *Alegambe* l. c. p. 437. sagt von ihm: Moralium scriptorum princeps, splendidissimum moralis Theologiae lumen.

y) De sacramento matrimonii Voll. 3. Genuae 1592. oft wieder aufgelegt und in Auszug gebracht. Die vollständigste Ausgabe Antv. 1614. 3 Voll. fol.

z) Operis moralis in praecepta decalogi T. I. Venet. 1614. II. Antv. 1622. Der erste Band enthält allgemeine Principien zu allen Geboten, und zu den

auch bei Gerichten und Rechtsgelehrten in großem Ansehen und machte bei ihnen eine Autorität aus. Seine große, umfassende Gelehrsamkeit und sein Scharfsinn sind nicht zweifelhaft, aber sein Werk von der Ehe enthält eine Menge der schmutzigsten und scheußlichsten Fragen, eine spitzfündige Untersuchung über alle mögliche Unreinigkeiten, die wollüstigsten, unverhülltesten Darstellungen, und Greuel, welche schwerlich jemals vorkommen. Das Buch wurde auch von dieser Seite heftig angegriffen und selbst zu Paris verboten. Seine Ordensbrüder vertheidigten ihn damit, daß er selbst das keuschste Leben geführt habe, daß solche Bücher zur Anweisung für Beichtväter nothwendig seyen, daß selbst in der Bibel, in den Kirchenvätern, in den Scholastikern und andern angesehenen Kirchenlehrern solche Stellen vorkommen [a]). Franz Suarez aus Granada † 1617. zu Lissabon, einer der feinsten Metaphysiker des Ordens, verbreitete sich über die wichtigsten Gegenstände der Moral seines Zeitalters [b]). Paul Layman, aus dem Zwei-brück-

den beiden ersten, der zweite handelt vom Mönchsstande, und besonders den drei Mönchsgelübden. Consilia seu opuscula moralia 2 Voll. Lugd. 1634. 35. Inhalt: de jure et justitia commutativa, distributiva, judicativa, de ordine judiciario, de ultimis voluntatibus, de jejunio, observatione festorum, judicibus, ordinibus.

a) *Bayle* Art. *Th. Sanchez.*

b) Seine Opera bestehen aus 24 Folianten, welche an verschiedenen Orten gedruckt sind. Zur Moral gehören: T. VI. de ultimo hominis fine, voluntario et involuntario, humanorum actuum bonitate et malitia passionibus, habitibus, vitiis et peccatis. Mogunt. 1613. VII. De

brückschen, lehrte zu Ingolstadt, München und Dillingen † zu Costanz 1635., schrieb eine Moraltheologie, welche zu den gelesensten Büchern dieses Fachs gehörte c). Er begriff das Ganze in fünf Büchern: das erste handelte von den allgemeinen Principien der Moraltheologie d. i. vom Gewissen, von Handlungen, Sünden, Gesetzen, Kirchenstrafen, das zweite von den theologischen Tugenden, das dritte von Gerechtigkeit und Recht und den übrigen Cardinaltugenden, das vierte von der Tugend und dem Zustande der Religion d. h. vom Gebete, von kirchlichen Geschäften und Beneficien, von Eiden und Gelübden, vom Mönchsleben, von Zehnten und andern Oblationen, vom Fasten und der kirchlichen Immunität; zuletzt redete er noch von den der Tugend der Religion entgegengesetzten Lastern: Aberglauben, Abgötterei, Wahrsagerei, Magie, Versuchung Gottes, Blasphemie, Kirchenraub, Simonie; das fünfte Buch handelte von den Sacramenten. Der Hauptzweck war darauf gerichtet, Geistlichen für alle in ihrem Amte vorkommende Fälle und Fragen Anweisung zu ertheilen. Vincentius Filliutius aus Siena † 1622. lehrte zehn Jahre hindurch die Moral im Jesuiten-Collegium zu Rom und gab ein diesem Cursus angemessenes Werk heraus

De legibus et Deo legislatore. Antv. 1613. XI. De triplici virtute theologica. Aschaff. 1622. XII–XV. vom Mönchsleben.

c) Theologia moralis in libros 5. partita. Monach. 1625. edit. 6. Bamberg. 1677.

aus [d]). Leonhard Leß, aus Brabant, † 1623. als Professor zu Löwen, wird von den Jesuiten wegen seines Werks über Gerechtigkeit und Recht und die übrigen Cardinaltugenden über alle Himmel erhoben [e]). Ferdinand de Castro Palao, ein Spanier † 1633., Lehrer der Moraltheologie zu Compostell, bearbeitete diese Wissenschaft zuerst in einzelnen Schriften und dann in einem sehr weitläuftigen Werke [f]). Bauny † 1649. zu Lyon zog sich durch seine casuistische Summe den öffentlichen Tadel der Sorbonne, einer Versammlung der französischen Geistlichen und der Universität Paris, und seinem Orden eine Warnung des Staatsraths zu [g]). Joh. de

d) Moralium quaestionum de christianis officiis et casibus conscientiae, ad formam cursus, qui praelegi solet in societatis Jesu Collegio Romano. Ti. 2. Ursellis 1625. Appendix per *Hier. de Sopranis*. Colon. 1626.

e) De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus LL. 4. ad secundam secundae D. Thomae Lovan. 1605. edit. *Raynaudi* cum appendice pro *L. Lessio* de licito usu aequivocationum et mentalium restrictionum. Lugd. 1630. Alegambe p. 304. sagt davon: opus omnibus numeris absolutum implevit orbem fama et fructu.

f) Operis moralis de virtutibus et vitiis Tom I. de conscientia, peccatis, legibus, fide, spe et caritate. Lugd. 1631. II. de oratione, horis canonicis &c. ibid. 1635. III. de juramento, voto, statu religioso &c. ib. 1631. IV. de sacramentis. ib. 1648. V. de matrimonio et sponsalibus. VI. de poenis ecclesiasticis ib. 1649. VII. de justitia et jure, prudentia, fortitudine et temperantia — 1652.

g) Summa casuum conscientiae seu manuale confessorum in gratiam eorum quibus animarum cura incumbit. Paris. 1631. Somme des pêchés qui se commettent en tous

de Dicastillo, geboren zu Neapel von Spanischen Eltern, hat durch einzelne moralische Tractate gleichfalls in seinem Orden großes Ansehen erhalten [h]). Der Cardinal Johannes de Lugo, gebürtig aus Madrid, † 1660. war äußerst fruchtbar an scholastisch-moralischen Abhandlungen [i]). Theoph. Raynauld, ein Französischer Jesuit, trug nicht nur die Moral seines Ordens vor, sondern vertheidigte sie auch wider Einwürfe [k]). Anton. de Escobar y Mendoza, Verfasser zweier heroischen Gedichte auf Ignaz von Lojola und die unbefleckte Empfängniß und Himmelfahrt der Mutter Gottes, sammelte aus 24 Jesuitischen Lehrern ein moralisches Buch, und gab noch außerdem eine ungeheuer große Sammlung moralischer Probleme und allgemein angenommener moralischer Sentenzen und streitiger Unter-

tous états, de leurs qualités et en quelles occurrences ils sont veniels et mortels. Paris 1639.

h) De justitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus. Antv. 1641. De juramento, perjurio et adjuratione nec non de censuris et poenis ecclesiasticis. ib. 1662.

i) Disputatt. scholasticae et morales de sacramentis — Lugd. 1644. Disputatt. schol. et mor. de virtute et sacramento poenitentiae, item de suffragiis et indulgentiis. Lugd. 1638. Dispp. schol. et mor. de virtute fidei divinae. Lugd. 1646. De justitia et jure. 2 Voll. Lugd. 1642. 52. Responsorum moralium LL. 6. Lugd. 1660.

k) Moralis disciplina ad praestruendam theologiae practicae ac jurisprudentiae viam plene diligenterque explicata. Lugd 1629. De virtutibus et vitiis accurata et florulenta tractatio. Lugd. 1631. Splendor veritatis moralis seu de licito usu aequivocationis pro *L. Lessio* adversus *Jo. Barnesium* Anglum monachum. Lugd. 1627. Vergl. *Dupin* Bibl. 33, 185 sq.

Untersuchungen heraus; er zog sich selbst durch seine unsittlichen Lehren eine Censur Pabsts Innocenz XI. zu [l]). Diejenige Jesuitische Moral aber, welche am häufigsten gelesen, am fleißigsten gebraucht und am öftersten wieder aufgelegt wurde, ist von Herrmann Busembaum, einem Westphälinger, welcher 1669. als Rector des Collegiums zu Münster starb, wo sie das erste mal 1645. herauskam [m]). Sie wurde 52mal wieder aufgelegt, und es müssen wenigstens hunderttausend Exemplare derselben gedruckt worden seyn [n]). Sie erhielt ihren Beifall durch eine verhältnißmäßige Kürze und zweckmäßige Auswahl aus den andern Casuisten, durch eine gewisse Deutlichkeit,

l) Liber theol. mor. 24. Societatis Jesu doctoribus reseratus in examen confessarior. Lugd. 1646. Er sagt ausdrücklich: Hoc ingenue profiteor, me nihil toto in libello scripsisse quod societatis Jesu non acceperim a doctore. Quas enim proprias passim resolutiones innuo, ex *schola societatis* aperte deductas existimaverim. S. Idea oper. in fin. Die 24 Auserwählten sitzen auf Thronen: Confident lectiores seniores quidem non aetate solum sed scientia. ibid. princ. Ihre Entscheidungen beschreibt er als Offenbarungen: Ego solummodo memoro reserationem factam ab *agno suis autoribus Jesuitis*, quorum scripta absumere curavi l. c. fin. Zu Perrault's Zeit war dieß Werk schon 35mal aufgelegt. Universae theol. mor. problemata II Voll. Fortsetz. — Univ. theol. mor. receptiores absque lite sententiae nec non controversae disquisitt. III–VII. Lugd. 1663.

m) Medulla casuum conscientiae seu Theologiae moralis. Monast. 1645.

n) *Chalotais* second compte p. 86. *La Croix* Praefat. in edit. Busembaum. 1729.

keit, und, wie es scheint, auch durch Befehle und Veranstaltungen von oben. Er führt selbst an, er habe zuerst den Befehl erhalten, diese Wissenschaft zu Cölln compendiarisch vorzutragen, seine Handschrift sey von vielen verlangt, gelesen und abgeschrieben worden, und zuletzt haben ihm die Superioren befohlen, sie drucken zu lassen. Er giebt vor, er habe sich bemüht, einen Mittelweg zwischen allzugroßer Laxität und Strenge zu betreten, und, wenn er zuweilen mildere Meinungen der Lehrer anführe, so billige er sie deswegen nicht und rathe nicht dazu, sondern überlasse es einem klugen Gewissensrathe, ob er Gebrauch davon machen könne, bei dem sechsten Gebote, so wie bei dem Sacramente der Ehe, hätte er gewünscht, über einen so schmutzigen Weg schneller hinwandeln zu können, er habe aber doch, nach dem Urtheile der meisten, auch hier etwas verweilen müssen, damit es in der Praxis an nichts fehlen möchte. Er versichert, nichts angenommen zu haben, was nicht aus der gemeinschaftlichen Meinung der Lehrer des Ordens abgeleitet oder aus der bewährtesten Schriftsteller Bücher hergenommen sey °). In acht Büchern wird von dem Gewissen, als der innern, und von den Gesetzen, als der äußern Regel der Handlungen, von Glauben, Hoffnung und Liebe, von den Geboten des Dekalogus und der Kirche, von den Geboten, welche besondere Zustände gewisser Menschen betreffen, von der Art und Weise, die Natur und die Grade der Sünden zu unterscheiden, von den Sacramenten des neuen Gesetzes, von den kirchlichen

o) Praefat. edit. 2.

chen Censuren und Irregularitäten gehandelt. Das Buch erhielt ein klassisches Ansehen in dem Orden und wurde gewöhnlich bei dem Unterrichte der Novizen zum Grunde gelegt. Bald erregte es aber auch an vielen Orten Abscheu, wurde in verschiedenen katholischen Ländern verboten, und die Päbste verdammten Sätze in demselben. Die Jesuiten fuhren aber fort, unveränderte Ausgaben von demselben zu veranstalten. Unter diesen Ausgaben wurde die von dem Jesuiten la Croix vorzüglich berühmt, in welcher die Lehrsätze Busembaum's wider Bestreitungen vertheidigt wurden [p]). Diese Ausgabe wurde in den verschiedenen Parlementsstädten von Frankreich verbrannt [q]). Man fuhr aber fort, das Buch zu gebrauchen, wieder aufzulegen, zu vermehren und zu vertheidigen [r]). Uebrigens stand ein Lehrer der

p) Sie hat den Titel: *Herrm. Busembaum* S. J. S. Theol. Licent. theologia moralis, nunc pluribus partibus aucta a R. P. *Claud. Lacroix* S. J. Theol. in Univ. Colon. D. et Prof. edit. noviss. diligenter recognita ab uno ejusd. Soc. J. Sacerdote theologo. Colon. 1757.

q) *Chalotais* Compte rendu p. 278 sq.

r) Wahrscheinlich die glänzendste, am reichsten ausgestattete und zugleich mit einer Vertheidigung der Jesuitischen Casuistik überhaupt versehene Ausgabe ist folgende: *Herrm. Busemb.* Theol. mor. nunc pluribus partibus aucta a R. P. D. *Alphonso de Ligorio* Rectore maj. congregatt. SS. Redemptoris, adjuncta in calce operis, praeter indicem rerum et verborum locupletissimum, perutili instructione ad praxim confessariorum, editio post duas Neapolitanas prima Veneta &c. Accedit etiam nunc primum *Zachariae* S. J. Dissert. proleg. de casuisticae Theol. origg. locis et praestantia. 3 Voll. Romae 1757.

der Theologie zu Padua auf, welcher Busembaum's Schrift mit strenge prüfenden Anmerkungen wieder abdrucken ließ und zugleich auch seine Herausgeber und Vertheidiger la Croix und Zacharia nachdrücklich bestritt [s]). Thomas Tamburini, ein Sicilianer [t]), † 1675. und Thyrsus Gonzalez, ein Spanier [u]) † 1705. beide Generale der Jesuiten, haben sich auch durch theologisch-moralische Werke ausgezeichnet. Merkwürdig ist, daß der letzte wider den Probabilismus eiferte, und daß daher viele seiner Untergebenen vorgaben, der General habe eine irrige Lehrmeinung behauptet, es sey also ein Fall eingetreten, in welchem er abgesetzt werden müsse, und daß nur der Schutz des Pabsts ihn in seiner Würde erhielt [v]). Dieß sind noch nicht alle Jesuitische Casuisten und Moralisten aus dem 17ten Jahrhundert. Noch sind viele übrig, welche entweder in großen scholastischen Werken sich

s) Theol. morum ab *H. Busembaum* primum tradita, tum a *Cl. Lacroix* et *F. A. Zacharia* ejusdem sociis aucta, nunc demum ab *Angelo Franzoja* juxta saniores ac praesertim angelicas *D. Th. Aquinatis* doctrinas ad trutinam revocata. Bononiae 1760.

t) Juris divini naturalis et ecclesiastici morales explicationes de sacramentis, contractibus, censuris et irregularitate. Panormi 1661. Expeditae decalogi explicationes libris X. digestae, Venet. 1654. Lugd. 1669.

u) Fundamentum theologiae moralis. Romae, Venet. et juxta exemplar Roman. impress. Antwerp. 1694. Ejusd. Synopsis. 1694. und in Einem Jahre zwölfmal in Italien, Holland, Teutschland, Frankreich, Spanien, auch zu Tyrnau 1696. Wien 1761.

v) Wolf Gesch. der Jesuiten I. 173.

sich zugleich auch über die Moral ausgebreitet, oder keinen so ausgebreiteten Namen erhalten oder nur über einzelne Gegenstände geschrieben haben [w]).

Der Geist dieser Schriften wird am besten charakterisirt werden können, wenn das Gemeinschaftliche derselben dargestellt wird und die Aussprüche mehrerer Jesuitischer Väter verglichen werden. Dieß giebt jedoch noch keinen bestimmten Begriff von der innern Einrichtung und Manier der einzelnen Werke, welche merkwürdig genug ist. Ich will also noch vorher dieß wenigstens an Einem, und zwar an dem Meisterwerke der Jesuitischen Casuistik, an dem Busembaumischen, von welchem schon oben Einiges vorgekommen ist, noch deutlicher zeigen.

Zuerst stellt Busembaum immer ein göttliches oder kirchliches Gebot auf, alsdann folgt eine bestimmte Anzahl von Zweifeln, auf welche geantwortet wird, jedoch oft nur so, daß verschiedene, auch widersprechende Meinungen angeführt werden, und zuletzt folgen Auflösungen von Fällen mit der Aufschrift: *Ex quibus* oder *unde resolves*. Von der Probabilität wird überall ein verschwen-

w) Ich will hier doch noch einige sammt ihren Schriften anführen: *Gasp. Hurtadi* Dispp. de matrimonio. Complut. 1627. *Ant. Sanctorelli* Tract. moralis de haeresi schismate, apostasia &c. Romae 1625. *Franc. Lorioti* Secreta moralia. Paris. 1620. *Jac. Lesmoraei* Theol mor. universa. Paris. 1630. *Mart. Funez* Speculum morale et practicum, in quo continetur medulla casuum conscientiae. Constant. 1598. *Paul. Comitoli* Consilia seu responsa moralia. Lugd. 1609. *Steph. Fagundez* Quaestt. de christ. officiis et casibus conscientiae. Mogunt. 1628. *Henriquez* Summa theol. mor. 3 Voll. Venet. 1600.

schwenderischer Gebrauch gemacht. Ich will dieß durch ein Beispiel erläutern.

Im fünften Gebote wird jeder Todschlag, jede Verstümmelung, jede ungerechte körperliche Mißhandlung eines Menschen verboten.

1. Zweifel.

Darf man zuweilen sich selbst morden oder verstümmeln?

a. Antwort: Ohne göttliche Autorität darf man sich selbst nicht direct und absichtlich morden. Die Ursache ist, weil dieß wider die Selbstliebe ist, und dadurch dem Staate und Gott, dem directen und absoluten Herrn des Lebens, Unrecht geschieht.

Ich habe gesagt: 1. ohne göttliche Autorität wegen Sampsons und einiger Märtyrer, welche sich entweder aus göttlicher Eingebung oder unschuldiger Unwissenheit getödtet haben; 2. direct, weil es zuweilen erlaubt ist, sich indirect zu tödten, d. i. etwas zu thun oder zu unterlassen, woraus ohne Absicht der Tod gewiß erfolgt, weil das Gebot, das Leben zu erhalten, als affirmativ, nicht immer verbindet, sondern um eines guten Zwecks, der Nothwendigkeit oder eines großen Nutzens willen übertreten werden kann. Thomas. Filliutius. Becanus.

Auflösungen.

1. Ein Soldat kann, ja soll auf seinem Posten bleiben, wenn er auch moralisch gewiß ist, daß er getödtet werden wird, Pulver anzünden, um einen feindlichen Thurm zu sprengen, wenn er auch weiß, daß er selbst dabei umkommen wird; man darf sich einem Hiebe aussetzen, um seines Fürsten

sten Leben zu retten, für einen ungerechter Weise zum Tode verdammten Freund sterben, Pestkranken Hülfe leisten, bei einem Schiffbruch sein Brett einem andern abtreten. Lugo. Leß. Tolet. Lopez. Layman ꝛc.

2. Obgleich eine Jungfrau zur Erhaltung ihrer Keuschheit sich nicht direct tödten darf, so darf sie sich doch um der körperlichen Integrität willen einer gewissen Todesgefahr aussetzen, wenn sie auch vernünftiger Weise voraussetzt, daß sie nicht einwilligen werde, weil jene Integrität hochgeschätzt wird. Layman.

3. Einem Verbrecher ist es erlaubt, nicht zu fliehen, ja sich freiwillig dem Richter zur Strafe zu stellen, ob er gleich positiv sich nicht tödten darf, wenn es ihm auch vom Richter erlaubt wird. Leß. Lugo. Vasquez.

4. Obgleich ein Karthäuser in einer tödtlichen Krankheit Fleisch essen darf, um sein Leben zu erhalten, ob es gleich probabel ist, daß es ihm erlaubt sey, und daher derjenige nicht sündigt, welcher ihm ohne sein Wissen Fleischspeisen reicht, so darf er es doch auch mit Lebensgefahr unterlassen, weil er auf eine rühmliche und vernünftige Weise für das allgemeine Beste des Ordens sein Leben vernachlässigt. Diana. Lugo. Loriot. Sanchez unterscheidet so: Wenn die Nothwendigkeit zu essen von einer innern Krankheit herkommt, von welcher er nach dem Urtheile der Aerzte ohne Fleischessen nicht genesen kann, so ist es probabler, daß er nicht verpflichtet sey, zu essen, ob er es gleich darf, weil er natürlich an einer Krankheit stirbt, deren Ursache er selbst nicht ist; wenn aber diese Nothwendigkeit von außen kommt, wenn einer z. E. wegen Mangels an an-

dern

dern Speisen Hungers sterben müßte, so ist er verpflichtet, Fleisch zu essen, weil sonst sein Tod, da er gewaltsam ist, ihm zugerechnet werden würde.

5. Man darf seinen Körper durch Wachen und Fasten peinigen, nicht aber dadurch sein Leben abkürzen. Layman. Lugo.

6. Man ist nicht verbunden, durch außerordentliche und schmerzhafte chirurgische Operationen, welche man mehr als den Tod fürchtet, sein Leben zu erhalten. Escobar. Turrian.

b. Antwort: Man darf sich nicht verstümmeln, wenn es nicht zur Erhaltung des ganzen Körpers nothwendig ist, weil niemand absoluter Herr seiner Glieder ist. Leß.

Auflösungen.

1. Man darf sich nicht verschneiden, um die Keuschheit zu erhalten oder die Versuchungen zu unterdrücken, weil dieß zu diesen Zwecken nicht nothwendig ist. Thomas. Leß. Molina.

2. Die Eltern sündigen, welche ihre Söhne, wenn es auch mit ihrer Einwilligung geschieht, wegen des Gesangs castriren. Layman.

2. Zweifel.

Ob und wie man einen Uebelthäter tödten dürfe?

Antwort: Außer dem Falle der Nothwehr ist es keinem erlaubt, als unter öffentlicher Autorität und nach dem ordentlichen Rechtsgange.

Auflösungen.

1. Ein Mann darf seine Frau, ein Vater seine Tochter nicht tödten, wenn sie im Ehebruch betroffen werden, weil sie dazu keine öffentliche Autorität haben, und die Civilgesetze, welche es erlauben,

lauben, im canonischen Rechte verbessert sind. Anders ist es mit den Proscribirten, welche zu tödten Jedem öffentliche Autorität gegeben wird, und zwar mit Recht, weil dieß zur Vertheidigung des Staats nothwendig ist. Doch sündigen die, welche es nicht aus Eifer für die Gerechtigkeit, sondern aus Haß oder Privatrache thun. Layman.

2. Fürst oder Obrigkeit sündigen, welche Beklagte unverhört oder unverurtheilt tödten lassen, wenn es auch gleich gewiß ist, daß sie schuldig seyen, weil nach dem Rechte der Natur ein öffentlicher Actus aus öffentlicher Wissenschaft und Autorität geschehen muß. Cajetan. Filliutius.

3. Zweifel.

Ob und wie man einen ungerechten Angreifer aus Privatautorität tödten dürfe?

Antwort: Das Naturrecht erlaubt, daß man Gewalt mit Gewalt vertreibe, und einem, welcher uns ungerechter Weise das Leben oder was zur ehrbaren Führung desselben nothwendig ist, zeitliche Güter, Ehre, Keuschheit, Gesundheit rauben will, zuvorkomme und ihn tödte, jedoch so, daß es in der Absicht geschehe, uns zu vertheidigen, und daß man ihm keinen größern Schaden zufüge, noch größere Gewalt anwende, als erforderlich ist, das Unrecht abzuwenden. Thomas. Molina. Leß.

Auflösungen.

1. Ein Verbrecher darf die Diener der Gerechtigkeit, welche ihn ins Gefängniß oder zur Todesstrafe führen, nicht tödten, noch auch ein Proscribirter. Layman.

2. Ob man gleich wegen einer Beschimpfung, z. E. wenn man einem sagt: Du lügst, einen andern

dern nicht tödten darf, weil dieß Unrecht auf andere Weise abgewandt werden kann und abgewandt zu werden pflegt, so ist es doch erlaubt, wenn einer einen angesehenen Mann prügeln oder ihm eine Maulschelle geben wollte, weil es nicht anders abgewandt werden kann. Leß, Azor, Hurtado, Diana.

3. Wenn du mit einem Stecken oder durch eine Verwundung, oder Abhauen des Arms, oder auf eine andere Art unrechte Gewalt abwenden kannst, so darfst du nicht tödten. Bist du eine Person, für welche es keine Schande ist, zu fliehen, so fliehe, wenn du kannst, und rette dich; etwas anders ist, wenn du ein Edelmann oder ein Officier bist — Malder. Diana. Layman.

4. Einen Dieb darf man wegen Kleinigkeiten nicht tödten. — —

5. Es ist probabler, daß alles dieß auch Clerikern und Ordensgeistlichen erlaubt sey. Eine Jungfrau darf denjenigen, der ihre Schaamhaftigkeit angreift, tödten, wenn sie der Verletzung nicht anders entgehen kann. Layman. Escobar.

6. Wenn der ungerechte Angreifer in Gefahr der Seeligkeit steht, so kann man ihn aus Liebe schonen und eher Unrecht leiden, aber man ist dazu nicht verbunden. Layman.

7. Man darf nicht tödten, wenn das Unrecht schon geschehen ist oder der Angreifer flieht: denn das heiße nicht, sich vertheidigen, sondern rächen. Tolet. Rodrigez. Wenn aber einer einen großen Verlust an seiner Ehre erleiden würde, wo er den Fliehenden nicht verfolgte, so kann er ihn verfolgen und schlagen, bis er zur Vertheidigung seiner Ehre genug ist. Fernandez rc. Praktisch kann dieß freilich kaum ohne Rache geschehen,

schehen, aber speculativ scheint es probabel. Layman, Leß, Filliut, Lugo. Es ist jedoch erlaubt, einen Dieb, welcher z. E. mit deinem Pferde flieht, mit einem Pfeile zu tödten, weil der Angriff noch fortdauert. Hat er sich schon in Sicherheit begeben, so darfst du es zwar nicht thun, wenn du aber durch den Richter dein Eigenthum nicht erhalten kannst, so kannst du dich an den Ort begeben, wo es sich befindet, es dir zueignen, und wenn es einer mit Gewalt verhindert, ihm Gewalt entgegensetzen. Hurtado, Leß, Malder, Diana.

8. Zur Vertheidigung des Lebens und der Integrität des Körpers darf auch ein Sohn, ein Mönch, ein Unterthan, wenn es nöthig ist, seinen Vater, Abt, Fürsten tödten, wenn nicht etwa aus dessen Tode gar zu viel Uebel, Kriege ꝛc. erfolgen würden. Sylva. Bonaldus.

9. Man darf auch denjenigen tödten, von welchem man gewiß weiß, daß er unserm Leben nachstelle, wie wenn z. E. ein Weib weiß, daß ihr Mann sie des Nachts ermorden will, so darf sie ihm zuvorkommen, wenn sie nicht entfliehen kann. Navarrus. Leß. Filliut.

10. Man darf auch denjenigen tödten, welcher bei dem Richter durch falsches Anklagen oder Zeugniß es dahin zu bringen sucht, daß man hingerichtet oder verstümmelt werden, oder zeitliche Güter, Ehre u. dgl. verlieren soll, indem dieß kein Angriff, sondern eine gerechte Vertheidigung ist, vorausgesetzt, daß man von dem Unrecht des Andern Gewißheit hat und sich nicht anders retten kann. Sanchez. Doch wagen Leß, Filliu-

tius, Layman nicht, dieß zu vertheidigen, wegen der Gefahr großer Mißbräuche.

11. Wenn einer nach dem Obigen das Recht hat, einen Andern umzubringen, so kann es auch ein Anderer für ihn thun, da dieß die Liebe räth. Filliut. Tanner. Molina. Leß. Diana.

4. Zweifel.

Darf man zuweilen einen Unschuldigen tödten?

Antwort: Mit directer Absicht und wissentlich darf man es niemals thun, wenn nicht Gott der Herr des Lebens es zuläßt; indirect aber und zufälligerweise darf man es zuweilen thun, nämlich dadurch, daß man sich seines Rechts bedient und nach einer Sache strebt, welche erlaubt und nothwendig und so wichtig, als das Leben, ist. Thomas und die meisten Doctoren.

Auflösungen.

1. Wenn ein Tyrann eine Stadt zu zerstören droht, wo nicht ein Unschuldiger getödtet wird, so ist dieß nicht direct erlaubt. Man darf einen Bürger nicht so, wie man ein Glied zur Rettung des Körpers abschneidet, für den Staat aufopfern, weil der Mensch ein moralischer Theil des Staats ist, und von ihm nicht Existenz und Leben erhält, wie ein Glied vom Körper. Mol. Leß. Fil.

2. Doch kann der Staat in diesem Falle einen solchen Menschen nöthigen, sich zu dem Tyrannen zu begeben, und, wenn er nicht will, ihn ausliefern, da er aus Liebe und gesetzlicher Gerechtigkeit verbunden ist, das Leben für den Staat auszusetzen. Weigert er sich, so wird er schuldig. Das heißt, nicht zu seinem Tode mitwirken, sondern nur zulassen, da die Ueberlieferung an sich indifferent

ist

ist und der Tod nur indirect und ohne Absicht des Staats erfolgt. Mol. Leß. Filliut.

3. Wenn du von einem Feinde verfolgt wirst und kannst dem Tode nur durch einen engen Weg entfliehen, wo du einen daselbst Sitzenden niedertreten, überfahren, überreiten müßtest, so darfst du (wenn es ein Kind ist, so muß es jedoch getauft seyn, wie Lugo und Escobar erinnern) mit seiner Gefahr und seinem Untergange dahin fliehen, ohne deine Absicht. Leß. Fill.

4. Wenn es, um eine Stadt zu zerstören und den Sieg davon zu tragen, nothwendig ist, so darf man die Canonen dahin richten, wo viele Unschuldige sind, weil ihr Tod ohne Absicht erfolgen wird. Leß.

5. Man darf Geißeln nicht tödten, obgleich diejenigen, welche sie geschickt haben, nicht Wort halten, denn sie sind unschuldig. Bon. Dian. Azor [x]).

Die Autoritäten, welche Busembaum anführt, sind immer pünctlich citirt, nur um der Kürze willen sind diese Citationen von mir weggelassen worden. Es sind zwar vorzüglich, jedoch nicht allein, Ordensbrüder, welche er anführt. Zuweilen setzt er einfach ihre Aussprüche hin, zuweilen macht er sie bestimmt zu seinen eigenen, zuweilen stellt er widersprechende Aussprüche zusammen, ohne etwas zu entscheiden. Man findet in diesem Werke, so wie in andern ähnlichen der Jesuiten, wirklich reiche und nützliche Sammlungen zur Literatur und Geschichte der moralischen Dogmen, des natürlichen, bürgerlichen und canonischen Rechts, und sie sind

x) Lib. III. tract. 4. cap. 1.

sind in dieser Rücksicht von andern, auch berühmten Schriftstellern, namentlich von Grotius, fleißig benutzt worden. Man findet auch scharfsinnige und selbst große Ideen, aber dieß ist nicht zu vergleichen mit der elenden Kunst, alles zu vertheidigen und zu beschönigen, mit der in der That oft possierlichen Weise und der ganz eigenthümlichen, zu diesem Zwecke absichtlich ausstudierten Art des Ausdrucks, mit der Kälte und dem Hohne, womit oft das Heiligste angetastet und entstellt, und das Abscheulichste gerechtfertigt wird.

Wenn man die zahlreichen Werke dieser Jesuitischen Casuisten mit einander vergleicht, so findet man, daß es der eine immer ärger macht, als der andere. Was Anfangs bloß in der Speculation für erlaubt erklärt wird, das wird bald nachher auch in der Praxis für erlaubt erklärt, zwar anfangs nur selten, alsdann öfterer, zuletzt ganz gewöhnlich. Was der Eine noch nicht zu behaupten wagt, sondern nur als eine Meinung anführt, das behauptet bald ein Anderer ganz dreist. Was zuerst nur hier oder da, dem Accommodationsgrundsatze gemäß, gelehrt wird, das wird in der Folge allgemeine Ordenslehre. Der Nachfolger sucht seine Vorgänger durch moralische Sophisterei zu übertreffen, und zieht aus dem schon vorhandenen Vorrathe Jesuitischer moralischer Sentenzen neue kostbare Resultate heraus. Wenn man alles übersieht, so kann man es kaum verkennen, daß ein verabredeter Plan vorhanden war, eine willkührliche Jesuitische moralische, oder wenn man will unmoralische Gesetzgebung geltend zu machen, ihr die Aussprüche der Schrift und Tradition unterzuordnen

ordnen

ordnen und auch auf diese Art zu herrschen. Willkühr war schon vorher viel in der öffentlichen kirchlichen Moral, sie war aus der Moral der biblischen Bücher, welche sich selbst in vielen Stücken widersprach, und der Tradition, wobei dieß gleichfalls der Fall war, zusammengesetzt, desto eher hofften die Jesuiten, eine neue, nach ihren Zwekken berechnete Willkühr an ihre Stelle setzen zu können. Zum Theil muß man auch gestehen, daß das Unsittliche, was sie aufstellten, ganz consequent aus dem, was schon vorher galt, abgeleitet oder nur sorgfältig aus demselben zusammengelesen war. Man müßte die Jesuiten und ihre Geschichte nicht kennen, wenn man ihnen ein solches unglaublich scheinendes Project nicht zutrauen wollte. Schon vorher war die Moral der Kirche nicht etwa bloß in Büchern enthalten, sondern Päbste, Bischöfe, Beichtväter, Mönche, ganze Orden waren ihre lebendigen Organe, dictirten Pönitenzen, absolvirten, dispensirten, richteten im Beichtstuhle, meist nicht nach Grundsätzen, sondern nach Willkühr, und hatten dadurch einen in das innigste Privatleben, so wie auf öffentliche große Begebenheiten ausgedehnten Einfluß. — Warum sollte nicht ein herrschsüchtiger und schon sehr mächtiger Orden den Plan gefaßt haben, durch einen neuen, dem Zeitalter angepaßten Charakter, welchen er seiner Moral gab, diesen Einfluß an sich zu reißen? Was folgt, wird darüber noch mehr Aufschluß geben.

Die Jesuiten sagen es gar nicht undeutlich, daß sie eine neue Tradition in der Moral begründen wollten, und daßelbige geht auch

aus der Beschaffenheit ihrer Moralsysteme hervor. Reginaldus sagt es geradezu, in Sachen des Glaubens müsse man sich nach den Alten, in solchen aber, welche die Sitten der Christen betreffen, nach neueren Schriftstellern richten [y]. Celot beruft sich bei der Vertheidigung der Casuisten seines Ordens auf diese Stelle, und bezeugt, daß Reginaldus, welcher 20 Jahre hindurch die theologische Moral gelehrt habe, immer den Meinungen der Neuern gefolgt sey, welches auch sehr zu billigen sey [z]. Er selbst sagt, das sey überhaupt der Gang menschlicher Dinge, die Alten haben nach ihren Sitten gelebt, und die Neuen leben gleichfalls nach den ihrigen, was nun besser sey? es sey ungerecht, die Sitten der neuen Ordensgeistlichen nach den Handlungen der Alten zu beurtheilen, das sey eben so, als wenn man einen Mann, der sich im reifen Alter befinde, wieder in seine Kindheit zurückversetzen wollte, weil er in seinen ersten Jahren etwas Zartes und Angenehmes an sich hatte, was seiner Mutter gefiel [a]. Von diesem Grundsatze macht er

y) Quae circa fidem emergunt difficultates, consona veteribus sancienda, quae vero circa mores homine christiano dignos a novitiis scriptoribus. Praefat. ad Lect.

z) De hierarchia et hierarchis L. VIII. c. 16. p. 714.

a) Quid agas? Sic se habent humana omnia, vixerunt moribus suis antiqui, nos nostris. Utri melius? — Inique de nostro saeculo judicarunt, qui nostratum Religiosorum mores ex antiquorum factis expendunt: ut quod illi faciendum sibi committendumve censuerunt, hoc nos confestim pro voluntate amplexemur aut fugiamus. Plane ut si quis maturi aevi hominem ad pueritiam redire compellat, quoniam in illo aetatulae flore vinulum et elegantulum nonnihil habebat quod matri arrideret. l. c. Praef. L. 5. p. 240.

er bei der Beurtheilung der strengen Lebensart der ältesten Einsiedler und Mönche gleichfalls Gebrauch, und scheint dadurch die freie und feine, gar nicht mönchische Lebensart der Jesuiten entschuldigen zu wollen. Die Kirche, sagt er, hat diejenigen eher geduldet, als gebilligt, welche, angetrieben durch Liebe zu Gott und Ueberdruß der Welt, sogleich in die Einödde liefen, wie Paulus, Antonius u. a. [b]). Er vergleicht sie mit denjenigen Menschen, welche in den ersten Zeiten der Welt gelebt haben, von welchen die Dichter wie von Wilden und Thieren reden, und welche tief unter den später lebenden cultivirten Menschen stehen, so daß es herauskömmt, als wenn die ältesten Mönche in Vergleichung mit den neuern gar keine wahren Mönche gewesen wären [c]). Er findet es hart und beleidigend, immer die Beispiele der Mönche anzuführen, welche gelebt haben, als die Mönchsanstalt noch in ihrer Geburt war, und erklärt es für gefährlich, das Alterthum zu respectiren [d]). Die Jesuiten giengen noch weiter. Sie schrieben

b) Alios tulit potius quam expresse probavit ecclesia homines seculi fastidio et amore Dei incitatos, statim cursu in solitudinem se abdentes, ut S. Paulum, ut in primis annis S. Antonium — l. c. L. 5. c. 4. p. 257.

c) Quemadmodum in priscorum seculorum hominibus adeo fuit obrutus divinus ignis mentis et rationis, ut cum posteriorum aetatum politis et elegantibus ingeniis comparati vix homines appareant. l. c. L. 5. c. 10. p. 314.

d) Nae tu durus et importunus, qui ad exempla nascentis monachismi perpetuo provocas — Meminerit interim, hujusmodi interrogationibus antiquitatem sine periculo respectari non posse. l. c. p. 241.

ben überhaupt der alten Tradition nicht das Ansehen zu, welches ihr die katholische Kirche zuschrieb. Sie wollten neue Lehrsätze aufbringen und geltend machen. Poza vertheidigt in einem großen Werke über die Maria [e]) die Neuheit der Meinungen in der Theologie überhaupt. Er beruft sich auf verschiedene Stellen des Seneca, Tertullian, Lactanz, welche an sich eine Wahrheit ausdrücken, die aber in der Anwendung auf die katholische Theologie eine Ketzerei war und die von den Jesuiten in der Moral fast nur zur Aufstellung unsittlicher Lehren gebraucht wurde [f]). Er beruft sich selbst auf den Ausspruch der heiligen Schrift, daß ein geschickter Haushalter aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringe. Escobar giebt es noch für eine Sünde aus, neue Meinungen einzuführen, jedoch nur für eine verzeihliche, und setzt sie in Eine Classe mit der Einführung neuer Kleider [g]).

Azor

e) Elucidarium Deiparae. Praefat.

f) Patet omnibus veritas, nondum est occupata, qui *ante nos* fuerunt, non *domini*, sed *duces* fuerunt — Dum unusquisque me vult *credere*, quam judicare, nunquam de vita judicatur, semper creditur — *Seneca* ep. 33. Dominus noster J C. *veritatem* se non *consuetudinem* appellavit. *Tertull.* Sapientiam sibi adimunt, qui sine ullo judicio *inventa majorum* probant et *ab aliis* pecudum more ducuntur. Sed hoc eos fallit quod *majorum* nomine posito non putant fieri posse ut *ipsi plus sapiant*, quia minores vocantur. Deus dedit omnibus pro virili portionem sapientiae, nec quia nos illi *temporibus*, *sapientia* quoque antecesserunt. Quia si omnibus aequaliter datur, occupari ab antecedentibus non potest. *Lactant.* div. inst. 2, 8.

g) Novas opiniones, novas vestes exponere, venialis tantum culpa est. Tr. 2. exam. 2. no. 10.

Azor aber sagt geradezu, man brauche gar nicht immer eine alte Meinung einer neuen vorzuziehen [h]).

Daß die Jesuiten eine neue moralische Tradition begründen wollten, erhellt auch aus ihrer Lehre von der moralischen Probabilität und aus der Art und Weise, wie sie von derselben Gebrauch machen. Jedoch ist diese Lehre in ihren Moralsystemen so wichtig, daß sie nicht nur aus diesem, sondern aus einem weiteren Gesichtspunkte gefaßt werden muß. Sie wurde in den Händen der Jesuiten eines der vornehmsten Mittel, die Moral recht gelinde, leicht, angenehm und zweideutig zu machen. Escobar sieht in der großen Verschiedenheit der moralischen Meinungen einen leuchtenden Beweis der göttlichen Vorsehung, weil dadurch das Joch Christi so leicht werde [i]). Man muß übrigens gestehen, daß einige Jesuiten sich ausdrücklich wider den Probabilismus in Schriften erklärt haben. Gegen das Ende des 17. Jahrhunderts

h) Inst. mor. L. 2. c. 17. qu. 1. An opinio probabilior existimetur, ita ut merito praeferri debeat eo quod sit antiquorum sententia et altera sit recentiorum? Resp. quando revera opiniones sunt pares, saepe antiquorum opinio juniorum sententiae praefertur, non tamen lege aut ratione efficaci compellimur ad eam semper anteferendam.

i) Profecto dum video tot diversas sententias in rebus moralibus circumferri, divinam reor providentiam fulgurare, quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur. Theol. mor. L. 2. Sect. 1. c. 1. n. 23.

derts that es der Ordensgeneral Gonzalez k), und im Anfange des 18. thaten es die Jesuiten Gisbert l) und Camargo m). Dieser ganze Gegenstand hat überhaupt sowohl Jesuitische als Antijesuitische Schriftsteller gar sehr beschäftigt n). Uebrigens erfordert es die Billigkeit, zu sagen, daß nicht alle Jesuiten den Probabilismus gleich weit getrieben, daß manche einen beschränkten und gemäßigten Gebrauch von demselben gemacht haben. Wenn man aber den Jesuitischen Probabilismus darstellen soll, so kann man sich auf diese Bestimmungen Einzelner nicht einlassen, man muß das in dem Orden herrschende auffassen, man muß diesen Probabilismus in seiner höchsten Herrlichkeit ergreifen, wie er denn auch seiner Natur nach keiner Beschränkung fähig ist.

Die

k) Fundamentum theol. mor. i. e. tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium. Romae 1687. Ueber dieses Buch s. *Dupin* Bibl. XXXIV. p. 429-432.

l) L'antiprobabilisme ou traité theologique contenant un examen fidele du probabilisme duquel on recherche la vérité ou la faussété — Paris 1703. Auszug bei *Dupin* XLII. p. 158 sqq. Es kommt auch viel zur Geschichte des Probabilismus darin vor.

m) Traité theologique de la maniere d'agir moralement — Naples 1704. Vergl. *Dupin* l. c. p. 204 sqq.

n) Man findet reiche Sammlungen darüber, zugleich aber Bestreitungen, besonders in Nicole's Dissertation theologique sur la probabilité, bei Pascal's Provincial. T. I. p. 179-360. in Perrault's Morale des Jesuites T. I. p. 276-392. und in des Dominikaners Concina Schrift: Della Storia del probabilismo e del rigorismo Dissertazione teologiche, morale e critiche. 1744. 2 Voll. *Caramuel de Lobkowiz* de probabilitate. Lugd. 1663. ist auch ein Hauptbuch, nicht von einem Jesuiten, aber von einem Vertheidiger ihrer Meinungen.

Die Moral auf Gewicht und Anzahl fremder Autoritäten zu gründen, war ein Gedanke, der sich den Jesuiten leicht und natürlich darbieten konnte. Die ganze Kirchenlehre beruhte ja schon lange auf Autoritäten, nicht auf inneren Vernunftgründen, auch nicht bloß auf der göttlichen Autorität der heiligen Schrift. In Ansehung der Moral waren diese Autoritäten nicht so zahlreich und bestimmt, als in Ansehung des Dogma. Man betrachtete jene gewöhnlich nur als einen Ausfluß von diesem. Auf Synoden beschäftigte man sich fast immer nur mit Glaubens- oder Disciplinsachen, und auf der Synode zu Costnitz wurde noch darüber gestritten, ob Sittenlehren auch vor Synoden gehören? Auf die Sammlung der moralischen Traditionen war nicht der Fleiß verwandt worden, welchen man auf dogmatische verwandt hatte. Warum sollten aber nicht auch moralische Traditionen gesammelt werden, warum sollten nicht auch hier Autoritäten gelten? Die Jesuiten hatten dazu eine desto nähere Veranlassung, da sie wirklich die Moral als eine besondere Wissenschaft bearbeiteten, und sie mehr von der Glaubenslehre losrissen, als vorher geschehen war. Sie schufen also eine moralische Tradition, sie veranstalteten Sammlungen derselben. Sie nahmen sie mehr aus neuern Zeiten, als aus dem Alterthum, weil es aus diesem keine moralische Sentenzensammlungen gab, weil ihnen die ältere Moral zu strenge war, weil sie sich nach den Zeiten accommodiren und weil sie die Tradition aus den Lehren der Ordensbrüder selbst zusammensetzen wollten.

Unter einer probablen Meinung verstehen die Jesuiten nur eine solche, welche auf das Praktische,

tische, auf moralische Gegenstände Beziehung hat. Sie ist nicht nur eine solche, welche derjenige, der sie aufstellt, probabel findet, sondern welche auch eben dadurch, daß Einer oder Mehrere sie aufgestellt haben, auch für Andere Probabilität erhält, so daß sie dieselbe in der Theorie annehmen und in der Praxis befolgen können. Gewiß ist zwar eine probable Meinung niemahls, aber sie beruht doch auf einer beträchtlichen Autorität oder einer nicht geringen Ursache. Beträchtlich ist die Autorität, wenn sie von einem gelehrten und rechtschaffenen Manne kommt, der die Sache wohl überlegt hat [o]). Eine Meinung wird schon dadurch probabel, wenn nur Ein Theologe sie behauptet [p]), übrigens wächst ihre Probabilität durch die Mehrheit der Stimmen und dadurch, daß sie älter wird. Nicht als wenn ihr Ansehen an sich von ihrem Alter abhienge, vielmehr muß man in der Moral eher neueren Meinungen folgen, sondern die neu aufgestellten Meinungen gewinnen durch das Alterthum an Probabilität. Eine Meinung, welche irgend ein Casuist für probabel ausgegeben hat, muß übrigens allgemein und von jedermann, zwar nicht für eine gewisse, aber doch für eine probable gehalten werden.

Bei der Anwendung dieser Grundsätze nun konnten mancherlei Fälle eintreten. Es kam

1. darauf an, wie ein Lehrer sie aufgestellt hatte. Da giebt es Jesuiten, welche behaupten, man könne

o) *Layman* L. I. tr. 1. c. 5. *Sa* verb. Dubium n. 3. p. 183. *Filliut.* Quaest. mor. T. 2. tr. 21. c. 4. n. 133 sq. *Sanchez* Op. mor. I, 9, 6.

p) *Escobar* Prooem. Exam. 3. n. 8. p. 24. *Sanchez* l. c. n. 7.

könne thun, was man einen Gelehrten auch nur sagen höre, eine Meinung werde probabel, wenn der Lehrer, der sie anführe, auch nicht ausdrücklich sage, daß sie wahr sey, oder wenn der Lehrer finde, daß sie durch die dawider angeführten Gründe nicht hinlänglich entkräftet sey. Selbst das Beispiel guter Leute kann eine probable Meinung begründen [q]).

2. Kam es darauf an, zu bestimmen, was man zu thun habe, wenn man selbst die Wahrheit der probablen Meinung bezweifelt oder verwirft, oder widerlegen zu können glaubt. Da giebt es Jesuiten, welche bestimmt sagen, man könne einer solchen Meinung folgen, auch wenn man Ursache habe, zu fürchten, daß der Lehrer sich irre, auch wenn man in seinem Gewissen das Gegentheil für sicher halte, auch wenn einer überzeugt sey, daß er oder ein Anderer auf die Gründe antworten könnte, welche ihr zum Fundamente dienen, oder daß die Gründe wider eine Meinung für jedermann unwiderleglich seyen [r]). Da sagt Sanchez: Es geschieht ja alle Tage, daß man neue Antworten auf Gründe findet, welche man für unüberwindlich hielt [s]).

3. Es kam darauf an, was zu thun sey, wenn zwei Meinungen gleich probabel sind. Da kann man auch derjenigen folgen, welche weni-

ger

q) *Sa* verb. Dubium n. 3. p. 183. *Escobar* Praefat. Theol. problem.

r) *Azor* L. 2. c. 17. qu. 6. *Escobar* Prooem. Exam. 3. c. 3. n. 10. *Sanchez* Op. mor. 1, 9, 6, 7.

s) *Sanchez* l. c.

ger sicher ist, auch wenn man sie für weniger probabel hält [t]).

4. Wenn die Meinungen sich an Probabilität und Sicherheit ungleich oder widersprechend sind, so kann man auch die weniger wahrscheinliche der wahrscheinlicheren, die weniger sichere der sichereren, ja selbst die zugleich am wenigsten sichere und wahrscheinliche der allersichersten und allerwahrscheinlichsten vorziehen [u]).

5. Wenn eine probable Meinung mit einer gewissen Lehre streitet, so kann man doch die erste vorziehen. Die Jesuiten sagen zwar oft, eine Meinung, welche deutlich und offenbar mit der Vernunft und heiligen Schrift streitet, müsse verworfen werden. Aber diesem Grundsatze bleiben sie entweder nicht getreu, oder machen sie aus der Vernunft selbst etwas so Unvernünftiges, Zweideutiges und Zweifelhaftes, daß sie Alles mit ihr zu reimen wissen, und die Schrift erklären sie gleichfalls den Meinungen und Neigungen der Menschen gemäß. Man findet selbst, daß sie sagen, jede probable Meinung, selbst eine falsche, dem natürlichen und göttlichen Gesetze widersprechende, sey doch in der Praxis sicher [v]).

6.

t) *Azor* L. 2. c. 16. Er setzt hinzu: hoc autores *non* tradiderunt, *ratione* tamen *efficaci* concluditur, quia id *bene* agitur, quod *prudenter* —

u) *Escobar* Prooem. Exam. 3. n. 9. *Dicastill.* de confess. tr. 4. d. 9. dub. 8. n. 134. Er setzt hinzu: hoc principium satis receptum est in re morali. *Suarez* de p. d. 22. l. 9. n. 6. *Henriq.* L. 5. c. 4. *Sanchez* f. l. 1. c. 10. n. 76. *Filliut.* quaestt. mor. t. 2. tr. 21. c. 4.

v) *Escobar* Theol. mor. Praeloq. c. n. 13.

6. Wie haben sich aber Beichtväter zu verhalten, wenn ihre probable Meinung mit der ihrer Beichtkinder im Widerspruche steht? Sie sind verbunden, einen Beichtenden, der ihrer probablen Meinung sich nicht unterwerfen will, zu absolviren und sich der probablen Meinung des Beichtenden zu unterwerfen, auch wenn sie sie für falsch halten [w]).

7. Wenn Doctoren um Rath gefragt werden, so können sie auch wider ihre Ueberzeugung Rath geben und der probablen Meinung Anderer darin folgen [x]). Sie können auch bald nach der einen, bald nach der andern Meinung rathen [y]). Doch ist es besser, immer derselbigen Meinung, besonders in Schriften, zu folgen, damit man nicht überrascht und der Duplicität beschuldigt wird [z]).

8. Ungelehrte können mehrere Doctoren um Rath fragen, bis sie einen finden, welcher ihnen nach Wunsch antwortet [a]).

9. Gelehrte können selbst für sich und für Andere neue und den gemeinen widersprechende probable

w) *Layman* L. I. p. 5. *Azor* L. 2. c. 17. p. 133. *Sanchez* Op. mor. L. I. c. 9. n. 30. *Escobar* Prooem. Exam. 3, 6, 27.

x) *Sanchez* l. c. 1, 9, 19.

y) *Layman* L. I. p. 5 sq. *Sanchez* l. c. n. 20.

z) *Sanchez* l. c. Quamvis melius sit, semper juxta eandem, ne varii deprehendantur.

a) *Sanchez* l. c. n. 24. Quando investigandi ratione, an ea opinio *sibi favens* sit probabilis — quia unicuique *jus* est *jus suum protegendi* et ad id rationes quaerendi —

bable Meinungen bilden, wenn sie nur auf einem starken Grunde beruhen [b]).

Man sieht, welch' eine kleine, ja in nichts verschwindende Probabilität nach der Meinung der Jesuiten erfordert wurde, um ihr mit gutem Gewissen folgen zu können. Sie reden daher selbst von einer Probabilität der Probabilität [c]). Sanchez, welcher vielleicht unter allen Jesuiten die Probabilitätslehre am weitesten getrieben und ausgeführt hat, sagt, nichts hindere, daß einer zwei entgegengesetzte Meinungen für gleich probabel, oder die eine für probabler als die andere halte [d]). Darauf wirft er die Frage auf: ob es dann erlaubt sey, seine Handlungen nach der Meinung eines Andern einzurichten, wenn sie nicht sehr sicher ist und man sie nur für probabel hält, und seine eigene Meinung, welche sicherer ist und welche man für probabler hält, zu verlassen? Er verwirft mehrere Autoren, welche sagen, daß dieß nicht erlaubt sey, und erklärt: es sey weit probabler, daß es erlaubt sey [e]). Er setzt noch hinzu: Derjenige, welcher es für probabler hält, man dürfe der minder probablen

b) *Azor* L. 2. c. 17. qu. 6. *Filliut.* qu. mor. T. c. c. 4. n. 135. *Sanchez* Op. mor. 1, 9, 9.

c) Man lese folgende merkwürdige Stelle: Absolute puto cum *Salas*, *Vasquez*, *Sanchez*, *Merolla*, *Pasquier*, satis esse in omnibus casibus, *constare probabiliter*, *opinionem esse probabilem*: ego hic et nunc *prudenter* operor, quia, dum *probabiliter* puto, hoc esse *probabile*, *satis prudenter illud judicium in praxi sequor*. *Tamburin*. L. I. Decal. c. 3. sect. 3. n. 8.

d) Op. mor. I, 9, 12.

e) l. c. n. 13. 14.

bablen Meinung nicht folgen, könne ihr doch folgen, wenn er es für probabel halte, man dürfe der minder probablen Meinung folgen [f]). Da sind ja die Probabilitäten recht auf einander geschichtet und vertragen sich auch in ihrem Widerstreite recht friedlich mit einander.

Es ist für sich selbst klar und braucht nicht erwiesen zu werden, daß durch diesen Probabilismus die ganze Moral ungewiß und schwankend wurde. Die Jesuiten hätten übrigens für das Gute leicht mehrere und gewichtvollere Autoritäten finden können, allein sie gebrauchen den Probabilismus fast nur dazu, um das Unsittliche zu rechtfertigen und das Abscheulichste als etwas Erlaubtes, ja als etwas Pflichtmäßiges darzustellen, und dadurch verrathen sie ihre Absicht ganz unzweideutig. Man sieht sie niemals die Klarheit, die Bestimmtheit, die Festigkeit der sittlichen Gesetze rühmen, sondern fast unaufhörlich beschäftigt, ihre Klarheit zu trüben, ihre Festigkeit zu erschüttern. So verfahren sie auch mit den in der heiligen Schrift enthaltenen göttlichen Gesetzen. Sie nehmen zuweilen gewaltsame Veränderungen im Texte vor, sie erklären oft die Schriftstellen bloß den Neigungen der Menschen und ihren anderweitigen Absichten gemäß, und greifen selbst die Autorität der Schrift an [g]).

Neben

f) l. c. n. 17.

g) Davon hat Perrault II. 212 sqq. viele Beispiele angeführt, welche freilich nicht alle zutreffend sind.

Neben dem Probabilismus war die Lehre der Jesuiten von der guten und bösen Absicht ein Hauptfundament ihrer moralischen Schriften. Man irrt sich, wenn man meint, daß diese Lehre bloß darin bestanden habe, daß jede Handlung durch eine gute Richtung der Absicht gut, und durch eine böse Richtung derselben böse werde, wiewohl auch dieß schon arg genug wäre. Man findet freilich, daß von diesem Grundsatze in ihren Schriften Gebrauch gemacht wird, und daß oft das, was sie eine gute Absicht nennen, eine schlechte oder wenigstens keine gute ist [h]); aber ihre herrschende Lehre ist die, daß zu einer Sünde wesentlich die Absicht zu sündigen gehöre, daß es hingegen zu einer tugendhaften Handlung schon hinreichend sey, wenn nur geschehe, was recht und von Gott geboten sey, ohne daß die gute Absicht wesentlich erfordert werde. Auch hier fällt der Vortheil auf die Seite des Lasters, und es kommt zuletzt heraus, daß nichts Sünde ist, und daß auch das Gleichgültige und Unsittliche sich in Tugend verwandelt. Dieß würde sich nur durch eine Menge einzelner Beispiele aus den Schriften der Jesuiten erläutern lassen, aus welchen es klar hervorgeht [i]) und auf welche ich mich hier zu Vermeidung allzugroßer Weitläuftigkeit nicht einlassen kann. Es wird aber auch aus Beispielen erhellen, welche nachher bei andern Veranlassungen vorkommen werden.

Dazu

h) *Escobar* tr. 1. exam. 7. n. 48. *Lessius* L. 2. c. 9. n. 68. Vergl. *Nicole* in den Noten zu *Pascal* Provinc. II. 107 sq.

i) Vergl. *Perrault* I. 305 sqq.

Dazu dient zum Theil schon der Gebrauch, welchen die Jesuiten von der alten Unterscheidung zwischen tödlichen und verzeihlichen Sünden machen, und welcher gleichfalls zu den obersten Principien oder vielmehr zu den Kunstgriffen ihrer verkehrten Moralsysteme gehört. Sie bedienen sich dieser Unterscheidung, um aus Todsünde verzeihliche, und aus diesen keine Sünden zu machen, also allen wesentlichen Unterschied zwischen Sünde und Tugend aufzuheben.

Zu einer Todsünde fordern sie, daß man eine vollkommene Kenntniß des Bösen habe, was man begeht, und zwar in dem Augenblicke, wo man es begeht, und daß man die bestimmte Absicht habe, das Böse zu thun [k]).

Sie geben vor, daß die Leidenschaft und böse Gewohnheit, welche man einmal an sich habe, die Sünde verminderе und das, was an sich Todsünde ist, in eine verzeihliche verwandle [l]).

Sie lehren, daß das böse Exempel, besonders wenn es öffentlich und zur Mode geworden ist,

k) *Sanchez* Op. mor. T. I. c. 16. n. 21. *Amicus* T. 3. d. 17. sect. 9. n. 172. *Bauny* Somme c. 5. 29. *Escobar* Tr. 2. c. 1. n. 15. Inobedientia est transgressio praecepti quia praecipitur.

l) *Filliut.* Mor. qu. T. 2. tr. 25. c. 1. n. 17. *Layman* L. I. tr. 2. c. 3. n. 6. Is qui ex *inveterata consuetudine* velut quodam *necessario impetu* rem malam agit, *non peccat*, *quia* nullum peccatum *sine rationis deliberatione* committitur — Nec refert quod inadvertentia oriatur ex *passione*, quia passio tollit actualem usum rationis — *Suarez* Op. mor. 5, 5, 28.

ist, die Sünde vermindere oder gar aufhebe [m]), und daß durch eine probable Meinung eine Todsünde eine verzeihliche werden könne [n]).

Sie stellen den Grundsatz auf: keines göttlichen oder menschlichen Gesetzes Uebertretung könne eine Todsünde seyn, wenn es nur eine geringe Sache betreffe, sollte auch der Gesetzgeber es gewollt haben [o]).

Die Verderbtheit der Jesuitischen Moral überhaupt erhellt endlich noch aus ihrer Lehre von Reue und Besserung. Sie behaupten, auch der geringste Grad von Reue über die Sünden sey hinreichend, ja wenn man auch nur meine, man empfinde Reue, so könne man schon Vergebung der Sünden erhalten, man müsse zu größerer Sicherheit sich immer bemühen, sie zu empfinden, wenn man aber durch kein anderes Mittel diesen Schmerz erregen könne, als durch die Furcht vor den Höllenstrafen oder vor dem Verluste zeitlicher Güter, so sey dieß hinreichend, wenn man mit aller Anstrengung keinen aufrichtigen Schmerz über seine Sünden in sich erregen könne, so müsse man ihn durch den Willen, ihn zu haben, und durch den Schmerz darüber, ihn nicht zu haben, ersetzen, und wenigstens mit dem Munde sich als Sün-

m) *Bauny* Somme c. 14. 43. 46.

n) S. oben.

o) *Sa* verb. praeceptum n. 1. Praeceptum de re levissima non obligat ad mortale etiamsi qui praecipit id velit. *Amicus* T. 5. Disp. 5. sect. n. 194. Nulla lex neque humana neque divina juste obligare potest sub culpa mortali in materia levi, tam absolute quam respective.

Sünder bekennen [p]). Sie lehren, Sünder seyen nicht sogleich verpflichtet, sich zu bessern und mit Gott zu versöhnen, sie können Jahre lang in ihrem unsittlichen Zustande bleiben, es sey kein Gesetz da, daß man sogleich aus dem sündigen Zustande trete, Sünder können, ohne sich strafbar zu machen, Gottes Gnadenwirkungen verwerfen, die Beharrlichkeit in der Sünde mache selbst, daß man sie mit weniger Zuneigung, Ueberlegung und Bewußtseyn thue, und daß man zuletzt in einen Zustand komme, wo man nicht mehr, wenigstens nicht mehr tödlich sündige, man könne aus diesem Zustande der Verstockung leicht kommen, wenn man mit einigem Schmerze seine Sünden beichte oder sich auch nur bemühe, Schmerz darüber zu empfinden, man könne auch noch im Fegefeuer für seine Sünden genugthun, man brauche es nicht in diesem Leben zu thun, Gott sey gütig, man könne sich zu jeder Zeit mit ihm aussöhnen, der Aufschub vermehre die Sünde nicht, sondern vermindere sie eher, indem man dadurch ein desto stärkeres Zutrauen zur Gnade Gottes beweise [q]).

Dieß

p) *Filliut.* mor. qq. T. I. tr. 6. c. 9. de confess. tr. 7. c. 6. Probabile est, dolorem *existimatum* sufficere. *Escobar* tr. 7. exam. 4. *Amicus* disp. Tom. 8, 3, 1. *Sa* verb. contritio n. 5. *Bauny* Somme p. 687.

q) *Filliut.* quu. mor. T. II. tr. 6. c. 8. *Celot* de hier. L. 9. c. 7. *Escobar* tr. 1. ex. 3. c. 6. Consuetudo atque advertentia lethale peccatum non facit. *Layman* L. I. tr. 9. c. 3. Qui ex inveterata consuetudine velut quodam necessario impetu rem malam agit v. c. materiales blasphemias profert, tunc non peccat, nec proprie blasphemat, quia nullum peccatum sine rationis

 deli-

Dieß sind noch die allgemeinsten Principien, auf welchen die Unmoral der Jesuiten ruht. Sie erklären sich übrigens über das Allgemeine nicht oft und ausführlich, sie beschäftigen sich fast immer mit dem Besondern, und aus diesem muß man die Principien oder vielmehr Kunstgriffe abstrahiren, wodurch sie alles erschüttern. So entschuldigen sie unzählige Sünden durch die günstigen, dabei eintretenden Umstände, und heben auch wohl ihre Sündlichkeit gänzlich auf, aber etwas Allgemeines darüber wird man bei ihnen nicht, oder selten antreffen. Die Jesuitischen Zweideutigkeiten und Mentalreservationen, welche man gewöhnlich für einen Hauptcharakter ihrer Moral ausgiebt, beziehen sich nur auf den gesellschaftlichen Verkehr und Umgang, auf Versprechungen und Verträge, und haben keine größere Allgemeinheit, als viele andere Puncte in ihren moralischen Schriften r).

Zur Vollendung des bisher entworfenen Gemähldes ist es noch nöthig, an einem Beispiele zu zeigen, wie sie einzelne moralische Materien behandeln. Ich wähle dazu nicht ihre Lehren von der Unkeuschheit, welche freilich recht charakteristisch sind und ihre Greuel recht schrecklich offenbaren, mit welchen aber diese Blätter nicht beschmutzt werden

deliberatione committitur. *Amicus* Disp. T. 3. d. 17. sect. 9. *Advertentia* ad peccatum mortale requisita debet esse *plena* et *perfecta* per *firmum judicium* de malitia actus. *Filliut.* l. c. T. I. tr. 6. c. 8. T. II. tr. 21. c. 9 *Sanchez* Op. mor. L. 2. c. 35. *Escobar* tr. 2. ex. 1. c. 9.

r) Viel hat darüber gesammelt *Perrault* I. 133 sqq.

den sollen [s]), sondern ihre Lehre vom Fürstenmorde. Diese ist um desto merkwürdiger, da die Jesuiten hier wenigstens für gewisse Fälle auch Autoritäten von Moralisten für sich hatten, welche sonst nichts weniger als Jesuitisch gesinnt waren, und da ihre darüber verbreiteten Grundsätze so furchtbare und ins Große gehende Wirkungen hervorgebracht haben. Diese Lehre mag sich auch an die oben aus Busembaum angeführte Lehre vom Morde überhaupt [t]) anschließen.

Daß der Tyrannenmord nicht nur erlaubt, sondern zuweilen Pflicht sey, ist nicht bloß die Lehre einiger, sondern sehr vieler Jesuitischer Schriftsteller, und kann selbst mit Recht als Lehre des Ordens betrachtet werden. Ja nicht nur eigentlich tyrannische, sondern auch ketzerische und den Absichten des Ordens im Wege stehende Regenten durften und sollten unter gewissen Umständen aus dem Wege geräumt werden.

Schon im 16. Jahrhundert wurden solche Lehren von Sa, Delrio, Person verkündigt, im 17. aber fanden sie Vertheidiger an Kneller [u]), Serra-

s) Vergl. *Perrault* I. 26–64.

t) Die Meinungen von Leß, Amicus, Molina, Vasquez, Filliuttus, Escobar hat *Perrault* II. 304–381. angeführt.

u) Dieser hat ein besonderes Buch geschrieben: Tyrannicidium seu scitum catholicorum de tyranni internecione adversus Calviniani ministri Calumnias in soc. Jes. jactatas ad illustrissimos et potentissimos Rom. Imp. principes protestantes. Monach. 1611. Ein seltenes Buch, welches eine große Sammlung von Stellen aus den Schriften Jesuitischer Vertheidiger des Fürstenmords enthält,

Serrarius, Lorin, Leß, Tolet, Santarel, Tanner, Richeome, Becanus, Hereau, Vallée, Valentia, Mariana, Amicus, Molina, Busembaum und noch vielen Andern [v]). Ich will nur an einigen Beispielen zeigen, wie und mit welchen Gründen sie den Fürstenmord zu vertheidigen pflegen.

Im Jahr 1642. warf Hereau, Lehrer am Collegium von Clermont zu Paris, bei dem Vortrage der Casuistik die Frage auf: Ist es einem jeden erlaubt, denjenigen zu tödten, welcher die rechtmäßige Gewalt hat, zu regieren, sie aber zum Verderben des Volks mißbraucht? Nein, antwortete er, und wer es hartnäckig vertheidigen wollte, würde ein Ketzer seyn, wie auch die Synode zu Costnitz beschlossen hat. Es ist merkwürdig, daß er sich auf das Decret dieser Synode beruft, welche wirklich die Lehre vom Tyrannenmorde nicht bestimmt und strenge verdammt hatte [w]). Es war wenigstens ihrem Decrete nicht zuwider, wenn Hereau seinen Satz so beweist: die Tödtung der Verbrecher ist nur in so fern erlaubt, als man urtheilt, daß sie dem gemeinen Besten zuträglich sey, folglich steht sie nur demjenigen zu, welchem die Sorge für das gemeine Beste anvertraut ist, welcher die öffentliche Autorität hat, nicht aber jeder

hält, und wahrscheinlich von den Jesuiten selbst unterdrückt wurde. Der Verfasser war Rector des Jesuiten-Collegiums zu München.

v) Chalotais Compte II. p. 84. zählt von 1590. bis 1761. 72 solcher Schriftsteller.

w) Sie hatte den Satz verdammt: Tyrannus potest licite et meritorie occidi per *quemlibet* vassallum et per clanculares insidias &c.

jeder Privatperson [x]). Tolet erklärt sich noch deutlicher. Er lehrt zwar, daß niemand ohne öffentliche Autorität einen Verbrecher tödten dürfe, setzt aber hinzu, es gebe doch einen Fall, in welchem es einem Pritvatmannne erlaubt sey, zu tödten, nämlich, wenn ein Tyrann in einer Stadt sey, welchen man nicht anders vertreiben könne. Er unterscheidet darauf zweierlei Gattungen von Tyrannen. Unter der ersten begreift er diejenigen, welche die Macht selbst mit Gewalt ungerechter Weise an sich gerissen haben, und erklärt es für erlaubt, daß auch ein Privatmann ihn tödte, wenn es kein anderes Mittel gebe, den Staat zu befreien, und man Grund zur Hoffnung habe, daß man diesen Zweck erreichen werde. Unter der zweiten Gattung von Tyrannen begreift er solche, welche zwar die Macht rechtmäßig besitzen, aber sie mißbrauchen und ihre Unterthanen tyrannisch behandeln, und meint, daß man sie nach der Bestimmung der Synode zu Costanz nicht ohne öffentliche Autorität tödten dürfe [y]). Mariana geht noch weiter. Er greift den Beschluß dieser Synode selbst an, indem derselbe weder von dem Pabste Martin, noch von Eugenius, noch von seinen Nachfolgern bestätigt worden sey, da doch das Ansehen der Kirchenversammlungen von der Beistimmung und Billigung der Päbste abhänge, besonders einer solchen, welche, nicht ohne einen Wink der Kirche, unter einem Streite dreier

x) *Perrault* III. 235 sq.

y) Summa L. 5. c. 6. n. 17. Damit stimmt auch Valentia ganz überein. Commentar. in Thomam T. 3. disp. 5.

dreier Männer um das höchste Pontificat gehalten worden sey [z]). Er hält dafür, daß derjenige, welcher einen tyrannisch regierenden Fürsten, um dem öffentlichen Wunsche Genüge zu leisten, tödtete, gar nicht unrecht handeln würde, und zwar deswegen, weil er nur der öffentlichen Stimme der Nation folge [a]). Zu größerer Sicherheit räth er doch, bedeutende Männer zu fragen [b]). Von den Jesuiten konnte man darüber probable Meinungen hören [c]). Von der Ermordung Königs Heinrich III., durch den Jakobinermönch Clement, spricht Mariana mit Enthusiasmus als von einer erhabenen und heroischen Handlung [d]). Die ganze Gesellschaft betrachtete es als bedeutend, daß der König an demselbigen Tage aus dem Leben vertrieben worden sey, an welchem die Jesuiten durch ein königliches Edict von

z) De rege et regis institutione. L. I. c. 6.

a) Qui votis publicis favens eum perimere tentaverit, haudquaquam inique fecisse existimabo — Neque enim id in cujusquam *privati* arbitrio ponimus, non in *multorum*, nisi *publica vox populi* adsit —

b) Ut viri graves in consilium adhibeantur. l. c.

c) Leß sagt über diese Stelle Mariana's recht naiv und possierlich: Principibus *nihil periculi* imminet, quando *totius populi sensu* pro tyrannis habentur, si populus *sequatur doctorum et gravium virorum*, quod *Mariana* exigit, consilium *iique sunt Jesuitae.* Declarat. Apol. aph. I.

d) Caeso rege ingens sibi nomen fecit, caede caedes expiata ac manibus ducis *Guisii* perfide peremti regio sanguine est parentatum. Sic *Clemens* ille aeternum *Galliae* decus viginti quatuor annos natus periit, simplici juvenis ingenio neque robusto pectore, sed *major vis* vires et animum firmabat. l. c.

von Bordeaux verbannt wurden [e]). Molina behauptet zwar, daß wenn ein König zur Zeit bürgerlicher Unruhen, wo er dem Staate am nothwendigsten ist, keine Kinder habe, welche ihm in der Regierung nachfolgen könnten, man sich eher tödten lassen, als etwas wider seine Person, um sich zu vertheidigen, unternehmen solle, aber er setzt hinzu, wenn ein Nachfolger da wäre, welcher den Staat eben so gut regieren könnte, als er, so dürfte einer, welcher ungerechter Weise von ihm angegriffen würde, ihn tödten, um sein Leben zu vertheidigen, weil aus dem Tode eines solchen Fürsten kein so großer Schaden für den Staat entstehen würde, daß ein Privatmann verbunden seyn könnte, ungerechter Weise den Tod zu leiden [f]). Santarell, in einem Buche, worin ganz ungeheure Vorstellungen von der Macht des Pabsts vorkommen, legte ihm unter andern auch das Recht bei, ungerechte, ausschweifende und ketzerische Fürsten zu tödten [g]). Als der Provinzial Cotton sammt andern Jesuiten vor das Parlement gefordert wurde, um wegen einiger Sätze dieses Buchs vernommen zu werden, antwortete er unter andern, daß der General zu Rom zwar diese Lehren gebilligt habe, daß es aber eine Unvorsichtigkeit gewesen sey, sie

e) Quo die nos regis edicto *Burdigala* pellebamur, eo die rex ipse, qui edixerat, e vita depulsus est — Opprimebamur omnes, nisi antea oppressus ille unus fuisset. Annuae litterae societatis Jesu a. 1589. tit. Colleg. Burdigal.

f) De justit. tr. 13. disp. 14.

g) Tractatus de haeresi, schismate, apostasia — et de potestate summi pontificis in his delictis puniendis. Romae 1625. Papa potest reges mortis poena punire.

sie zu Paris zu lehren [h]). Nun ist es zwar richtig, daß ein paar Ordensgenerale verboten haben, den Fürstenmord zu lehren oder darüber zu schreiben. Dieß Verbot ergieng unter der Regierung des Aquaviva 1614. und wurde auf einer Generalcongregation abgefaßt [i]). Auch Vitellesci ließ ein solches Verbot 1626. ergehen. Allein man weiß nicht, daß jemals ein Jesuit wegen Uebertretung dieser Verordnung wäre gestraft worden, man weiß vielmehr, daß unter eben diesen Generalen und noch nach ihnen von vielen Jesuiten der Fürstenmord vertheidigt worden ist, und zwar in Schriften, welche sie ohne Approbation der Generale nicht drucken lassen durften. Auch weiß man wohl, daß solche Verordnungen oft bloß zum Scheine im Drucke bekannt gemacht und nicht wirklich im Orden gegeben wurden, oder daß davon

h) Histoire generale de la compagnie de Jesus. II. 176. Und doch hatte dieser Hofjesuit vorher in einem Buche erweisen wollen, daß der Königsmord nie Lehre des Ordens gewesen sey: Lettre declaratoire de la doctrine des Peres Jesuites conforme aux decrets du concile de Constance — Paris 1610.

i) Praecipitur in virtute sanctae obedientiae, sub poena excommunicationis et inhabilitatis ad quaevis officia, suspensionis a divinis et aliis Praepositi generali arbitrio reservatis, ne quis nostrae societatis publice vel privatim, praelegendo seu consulendo, etiam minus libros conscribendo, adfirmare praesumat: licitum esse cuiquam, quocunque praetextu tyrannidis reges aut principes occidere seu mortem eis machinari. Provinciales autem, qui aliquid eorum resciverint nec emendarint, aut non praevenerint incommoda, quae ex contrario sequi possent, efficiendo, ut hoc decretum sancte observetur, non modo praedictas poenas incurrere, sed etiam officio privari voluit P. *Claudius*. S. Corpus Institutor. S. J. u. VII. Prag. 1757.

von dispensirt wurde, oder daß sie auf gut Jesuitisch erklärt wurden.

Wenn man wieder auf die Frage zurückkommt, wie dann die Jesuiten, als so kluge und erfahrene Männer, nicht voraussahen, daß sie sich durch Verbreitung solcher unsittlicher Lehren, selbst in Schriften, früher oder später allgemein verächtlich machen und zu Grunde richten würden, so kann man jetzt zu dem, was bereits vorgekommen ist, noch hinzusetzen, daß sie überhaupt, als selbst verächtliche Menschen, mit Verachtung gegen die Menschheit erfüllt waren, daß sie der Kraft und dem Siege sittlicher Grundsätze nicht trauten, daß sie meinten, durch Willkühr, durch List, durch Schrekken, durch die innere Organisation ihres Ordens fortdauernd herrschen zu können, daß sie für vorkommende Fälle auch sehr reine und strenge sittliche Grundsätze in Bereitschaft hatten, daß sie nie glaubten, ihre Unmoral werde als Ordenslehre an den Tag kommen, und daß sie überhaupt, wie es oft Jesuitischen Menschen geht, andere Leute für gar zu dumm hielten. Wir werden in der Folge sehen, wie sie sich vertheidigten, als ihnen öffentliche Vorwürfe über ihre schändliche Sittenlehre gemacht wurden.

Zehntes

Zehntes Kapitel.

Von den Verdammungen, Bestreitungen und Vertheidigungen der Jesuitischen Moral.

Es ist aus der Geschichte bekannt, welche furchtbare Wirkungen die unsittliche Moral der Jesuiten fast in allen Staaten hervorgebracht hat. Diese Wirkungen gehen so sehr ins Große und sind so sehr nicht bloß Wirkungen ihrer Moral, sondern auch ihrer übrigen Anstalten, daß sie der allgemeinern Geschichte, nicht aber einer Geschichte der christlichen Moral angehören. Deswegen aber kann man nicht sagen, daß ihre Morallehre sich weit ausgebreitet und vielen Beifall gefunden habe, welches sie auch nicht einmal wünschten und wollten. Sie wollten diese Moral eigenthümlich haben, sich dadurch auszeichnen, und sie unter der Hand, wie ein geheimes Gift, im Beichtstuhle und zur Ausführung gewisser Unternehmungen gebrauchen. Sie wollten im vorzüglichen Besitze der Kunst seyn, die Gewissen zu verwirren, Alles zu rechtfertigen und die Leute zu Allem zu bringen. Sie trugen ihre unsittlichen Maximen nur in den Winkeln ihrer Collegien vor, oder legten sie in dicken Bänden nieder, welche fast niemand las und welche außer dem Orden wenig gelesen wurden. Auf diese Werke beriefen sie sich zuweilen, um probable Meinungen aus ihnen darzuthun. Als Beichtväter und Rathgeber bedienten sie sich gleichfalls derselben gelegenheitlich. Erst als die

Strei-

Streitigkeiten mit ihnen heftiger wurden und ihre Feinde zahlreicher und erbitterter geworden waren, wurde man auf ihre Moralſyſteme aufmerkſamer und traute ſeinen Augen kaum, als man ſah, daß chriſtliche Theologen ſolche Maximen in Schriften niedergelegt hätten. Schon vorher waren die Jeſuiten von vielen Seiten angegriffen worden, aber dieſe ſchwächſte Seite, wo man ihnen ihre Verbrechen an der Menſchheit ſo ganz evident erweiſen konnte, war noch kaum berührt worden. Als man aber anfieng, dieſe Blöße in Schriften aufzudecken, ſo wurde auch die Aufmerkſamkeit des ganzen Publicums rege, mit Erſtaunen ſah man die unerhörte Erſcheinung, mit faſt allgemeinem Beifalle wurden Schriften, wie Paſcal's Briefe, aufgenommen. Die Theologen der Sorbonne, Verſammlungen der franzöſiſchen Geiſtlichkeit, Univerſitäten, Päbſte verdammten die Jeſuitiſchen Maximen. Die Janſeniſten entwickelten im Kampfe gegen ſie die ſchönſten Talente, die gründlichſte Gelehrſamkeit und die männlichſte Charakterſtärke. Schriftſteller aus andern Mönchsorden erhoben ſich wider ſie, und zuletzt traten Einige aus der Geſellſchaft Jeſu ſelbſt wider ihre probable Meinungen auf. Was die Jeſuiten ſelbſt oder auch Andere für ſie zu ihrer Vertheidigung ſagten, ſchrieben, veranſtalteten, das iſt in der That mit dieſen ſiegreichen Angriffen gar nicht zu vergleichen, und nie haben ſie ſich nachher bis zu ihrem Untergange von dieſen Schlägen wieder ganz erholen können.

Die Sorbonne hatte ſich ſchon 1554. durch eine nachdrückliche Vorſtellung der Aufnahme der Jeſuiten in Frankreich widerſetzt, und wider

ſie

sie angeführt, daß sie die mühsame und fromme Uebung der Tugenden entkräfte. Im Jahr 1641. machte sie eine Censur einiger Sätze in den Schriften Bauny's bekannt. Im Jahr 1644. verdammte die Universität zu Paris die Lehren Hereau's. Das Jahr vorher war eine Schrift unter dem Titel: Theologische Moral der Jesuiten erschienen, welche gewöhnlich Arnauld zugeschrieben wird, und welche die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand richtete k). Die theologische Facultät zu Löwen censurirte 1653. siebenzehn Jesuittische Maximen, dieser Censur trat der Erzbischof von Mecheln 1654. und der Bischof von Gent 1655. bei. Aber erst seit 1656., wo Pascal seine meisterhaften Briefe an einen Provincial herauszugeben anfieng, wurden die Untersuchungen über die Moral der Casuisten und die Angriffe auf dieselbe lebhafter. Die französischen Geistlichen hielten es für ihre Pflicht, zu verificiren, ob die in diesen Briefen angeführten Sätze wirklich aus Jesuitischen Schriften gezogen wären, und die Verdammung derselben zu fordern. Die Geistlichen von Rouen versammelten sich zuerst, fanden die Sätze wirklich in Schriften der Jesuiten und überreichten noch 1656. ihrem Erzbischofe eine Vorstellung. Sie beklagten sich darin über gewisse Casuisten, die schon seit einigen Jahren Lehren verbreiten, welche sittenverderbend und der Moral des Evangeliums gerade entgegengesetzt seyen. Sie erinnern daran, daß schon in ältern

k) La theologie morale des Jesuites. 1643. Lat. Theologia moralis Jesuitarum contra bonos christianorum mores in genere. 1645. Es ist nicht gewiß, daß Arnauld Verfasser ist.

ältern Zeiten in die Pönitentialbücher Irrthümer eingeschlichen seyen, welche die zweite Synode zu Chalons unter Carl'n dem Großen, und die zweite Synode zu Paris verdammt haben, daß die Sorbonne casuistische Schriften von dem Benedictiner Milhard und von einem Geistlichen Namens Berthauld, so wie Bauny's Summe mit ihrer Censur belegt habe, daß die letzte zu Rom durch die Congregation des Index und in Frankreich durch die allgemeine Versammlung der Geistlichkeit 1642. verworfen worden sey und zwar deswegen, weil sie Sätze enthalte, welche zu Ausschweifungen leiten, die Sitten verderben, das Recht verletzen, Gotteslästerung, Wucher und andere Laster entschuldigen. Sie führen an, daß schon damals die französischen Bischöfe beschlossen hätten, einen Inbegriff der theologischen Moral durch die berühmtesten Doctoren der Facultät zu Paris abfassen zu lassen, welcher alsdann durch die Prälaten des Reichs gebilligt und in allen ihren Diöcesen angenommen werden sollte. Sie erzählen darauf, daß ein paar Jahre nachher der Jesuit Hereau seinen Schülern Lehren vorgetragen habe, welche für das Leben der Menschen gefährlich seyen, und daß darauf die Universität dem Parlament drei Schriften nacheinander überreicht habe, in welchen sie theils gebeten habe, zu verbieten, daß die Jesuiten die Theologie in dem Collegium Clermont lehren, theils erwiesen habe, daß mehrere Jesuiten eben so lehren, wie Hereau, theils ersucht habe, Caussin's Apologie für die Gesellschaft Jesu, wo dieser Jesuit seinen Orden wider die Anklagen der Universität vertheidigen

 und

und seine schändlichen Lehren rechtfertigen wolle, zu unterdrücken, worauf auch der König die strengsten Befehle gegeben habe, daß nie wieder solche oder ähnliche Lehren in den Jesuitischen Collegien vorgetragen würden. Sie führen an, daß Hereau's Lehren, besonders diejenigen, welche die Ermordung der Verleumder betreffen, große Sensation gemacht und viele Gelehrte veranlaßt hätten, die Lehre der Casuisten genauer zu untersuchen, daß zur Vertheidigung der Universität wider die Anmaaßungen und Unternehmungen der Jesuiten mehrere Schriften, besonders die akademischen Wahrheiten und die Antwort der Universität Paris auf Caussin's Apologie für die Jesuiten, erschienen seyen, in welchen viele gefährliche Lehren der Casuisten gesammelt seyen, und daß seit dieser Zeit noch andere Schriften herausgekommen seyen, in welchen noch weit mehrere abscheuliche Sätze, die den Casuisten, auch den berühmtesten, zugeschrieben werden, zusammengestellt seyen. Dieß, sagen die Geistlichen, habe sie veranlaßt, mit eigenen Augen zu sehen; ihre Pflicht bringe es mit sich, zu verhindern, daß die ihnen anvertrauten Seelen nicht mit solchen Lehren vergiftet werden, und daß die Beichtväter in ihren Parochieen diese Maximen nicht zur Regel nehmen; mit Einem Geist und Herzen haben sie die Bücher untersucht, und darin eine Menge abscheulicher Sätze gefunden, woraus sie ihrem Erzbischofe einen Auszug überreichen, um eine Censur derselben zu erhalten. Sie finden diese aus mehreren Gründen nothwendig, und zwar vorzüglich deswegen, weil man sonst glauben könnte, diese Lehren seyen gut und katholisch, indem sie in der Kirche geduldet wer-

werden, weil sie den Protestanten Veranlassung geben, die katholische Kirche zu verleumden, weil die Casuisten immer weiter gehen, und die letzten immer verwegener und schaamloser werden, als die vorhergehenden, so daß ohne Zweifel nächstens Sätze, welche bisher nur für zweifelhaft oder probabel wären ausgegeben worden, als gewiß würden aufgestellt werden. Die Geistlichen hoffen, daß wenn ihr Erzbischof seine Autorität anwende, um dieses Unkraut in seiner Diöcese auszurotten und die reine christliche Moral in derselben ungestört emporblühen zu lassen, die anderen Prälaten dasselbige thun werden. Sie hatten aber noch andere besondere Ursachen zu dieser Vorstellung. Ein Geistlicher in der Diöcese hatte, in Gegenwart des Erzbischofs, eine Synodalpredigt wider die schlechten Maximen einiger Casuisten gehalten. Brisacier, Rector eines Collegiums zu Rouen, hatte dem Erzbischofe sogleich nachher eine Schrift überreicht, in welcher jener Geistliche als Ketzer, Verleumder, Rebelle angeklagt wurde. Die Normännischen Geistlichen sahen in diesem Schritte einen Versuch, ihre Stimme zu unterdrücken, sie zu verhindern, die reine Moral des Evangeliums zu lehren, und die Irrthümer zu bestreiten, durch welche man sie habe entstellen wollen. Sie klagen also den P. Brisacier an, und verlangen für ihren Mitbruder Genugthuung. Sie sehen seine Sache als gemeinschaftlich an, und bitten den Erzbischof, ihre Freiheit in der Verkündigung der reinen evangelischen Moral zu beschützen. Sie denunciren noch einen andern Jesuitischen Lehrer im Collegium zu Rouen, Namens Desbois, welcher Bauny's Summe der Sünden und des Jesuiten

suiten Amicus schändliche Lehren vom Morde in seiner Schule laut vertheidigte [l]). Der Erzbischof beschloß, die Sache vor die allgemeine Versammlung der Geistlichkeit zu bringen. Die Geistlichen aus der Diöcese von Rouen forderten die übrigen Geistlichen des Reichs auf, mit ihnen gemeinschaftliche Sache zu machen. Die Geistlichen von Paris übergaben gleichfalls eine gewisse Anzahl von Sätzen, welche aus den Schriften der Casuisten ausgezogen waren. Die Versammlung wählte einen Ausschuß von Bischöfen, welche untersuchen sollten, ob die Sätze wirklich in den Schriften der Casuisten enthalten, und ob sie falsch und verderblich seyen. Noch aber hatte die Untersuchung nicht angefangen, als die Versammlung sich trennte. Diese begnügte sich damit, zu verordnen, daß die Instructionen des trefflichen Carl Borromeus für Beichtväter [m]) in französischer Sprache [n]) wieder abgedruckt, mit einem Circularbriefe in den Provinzen umhergeschickt und im Namen der Versammlung erklärt werden sollte, daß nur der Mangel an Zeit, die Untersuchung anzustellen, die Prälaten verhindert hätte, ein feierliches Urtheil auszusprechen, welches dieser Pest der Gewissen Einhalt gethan hätte, und daß sie es gern gethan haben würden, wenn die Supplicanten sich früher an dieselbigen gewandt hätten. Die Schrift des Borromeus sollte den Geistlichen zur Regel und zur Schutzwehr wider

l) Diese merkwürdige Vorstellung findet sich bei *Dupin* Hist. du 17. siecle. II. 420–430.

m) Instructiones confessariorum sammt seinen Instruct. concionatorum zusammengedruckt Antv. 1624.

n) Instructions de S. Charles par l'inprimeur du clergé. 1657.

wider die neuen Meinungen dienen, welche die christliche Moral umzustürzen drohen. Einige Bischöfe erklärten sich auch nachher öffentlich wider die Sätze, welche ihnen vorgelegt worden wären, und rühmten den Eifer der Geistlichen.

In den Niederlanden, wo schon vorher Censuren auf gewisse Sätze der Casuisten gefallen waren, wurden sie auch jetzt noch fortgesetzt. Triest, Bischof zu Gent, schickte im Jahr 1657. an die theologische Facultät zu Löwen 26 Sätze aus der casuistischen Moral, welche sie mit großem Nachdrucke noch in demselbigen Jahre mit ihrer Censur belegte.

Um dieselbige Zeit aber sah man in Frankreich eine Apologie der Casuisten wider die Verleumdungen der Jansenisten °) erscheinen, deren Verfasser nicht lange unbekannt blieb; es war der Jesuit Pirot. Sogleich übergaben die Geistlichen eine Schrift an den Erzbischof von Paris, worin sie anzeigten, daß dieser Verfasser nicht nur dieselbigen Sätze wiederhohlte, deren Censur sie verlangt hätten, sondern daß er sie mit neuen, noch gefährlicheren vermehrt hätte. Zu gleicher Zeit gaben sie ein sogenanntes Factum wider

o) Apologie pour les casuistes contre les calomnies des Jansenistes, où le lecteur trouvera les verités de la morale chrétienne si nettement expliquées et prouvées avec tant de solidité, qu'il lui sera aisé de voir, que les maximes des Jansenistes n'ont que l'apparence de la vérité et qu'effectivement elles portent à toutes sortes de pechez et aux grands relachements qu'elles blament avec tant de severité, par un Theologien et Professeur en Droit Canon. à Paris 1657.

wider die Apologie der Casuisten im Drucke heraus. Die Geistlichen aus der Diöcese Rouen übergaben ihrem Erzbischofe gleichfalls eine Vorstellung. Als sich beide auch an die Parlamenter zu Paris und Rouen wandten, weil die Apologie auch Lehren enthalte, welche mit den Gesetzen und der Policei streiten, so gebot ihnen der König, sich nur an den Grosvicar und Official zu Paris zu halten, und versicherte sie, daß er unverzüglich die Untersuchung und Censur dieses Buchs der theologischen Facultät übertragen wolle. Darauf erschien von der andern Seite eine Widerlegung der Verleumdungen, welche kürzlich durch die Urheber eines Factums unter dem Namen der Herren Geistlichen von Paris bekannt gemacht worden sind. Man behauptete darin, daß das Factum gar nicht von diesen Geistlichen wäre und daß der im Namen der allgemeinen Versammlung der Geistlichkeit bekannt gemachte Brief unterschoben und ohne Autorität wäre. Die Geistlichen von Paris erklärten durch eine Acte öffentlich, daß sie die Verfasser des Factums wären, und verschafften sich ein Certificat, aus welchem erhellte, daß die Prälaten der Versammlung die ihnen vorgelegten Sätze aus den Casuisten verabscheut hätten, daß sie bloß wegen der Nothwendigkeit, die Versammlung zu beschließen, sie nicht verdammt, übrigens den Circularbrief insgesammt gebilligt und autorisirt hätten. Inzwischen hatte die theologische Facultät ihre Untersuchungen über die Apologie der Casuisten angefangen. Während derselben wurden von beiden Seiten viele Schriften gewechselt. Die Jesuiten vertheidigten die Sätze, welche die Sorbonne unter-

untersuchte, damit, daß schon viele Väter und Lehrer der Kirche und älteren Casuisten dieselbige vorgetragen hätten. Die Geistlichen von Paris aber suchten in ihren Gegenschriften zu beweisen, daß die aus den Kirchenvätern und Lehrern angeführten Stellen entweder verfälscht oder den Jesuiten zuwider wären, und die Meinungen der Casuisten keiner Lehre Autorität geben können. Während dieser Zeit schlugen einige Mitglieder der Sorbonne vor, in die Censur der Apologie der Casuisten die Clausel zu setzen, daß man deswegen die Provinzialbriefe, von welchen man höre, daß sie zu Rom verdammt worden seyen, nicht billige. Die Mehrheit der Stimmen war wirklich dafür, allein die königlichen Commissaire bemerkten, daß dieser Zusatz mit den Freiheiten der Gallikanischen Kirche streite. Endlich wurde beschlossen, in der Censur nur zu bemerken, daß die Sorbonne eben so wenig die Absicht habe, den Provinzialbriefen, als den in der Apologie sonst noch enthaltenen und von ihr nicht ausdrücklich getadelten Sätzen ihren Beifall zu geben. Erst nach ohngefähr fünf Monaten wurde die Censur fertig. Sobald die Jesuiten hörten, daß sie bereit liege, und einsahen, daß nichts mehr ihre Bekanntmachung zurückhalten könne, so ließen sie eine Schrift erscheinen, in welcher sie erklärten, daß sie die Meinungen des Verfassers der Apologie der Casuisten weder billigen, noch vertheidigen wollen, daß es aber ihnen nicht zukomme, sie zu verdammen, und daß sie an diesem ganzen Streite keinen Antheil nehmen. Die Geistlichen von Paris aber drangen in einer neuen Druckschrift lebhaft in ihre Gegner, die Apologie zu verdammen,

indem es nicht erlaubt wäre, bei einem so wichtigen Gegenstande gleichgültig zu bleiben. Endlich erschien mit Erlaubniß des Königs die Censur der Sorbonne im Julius 1658. Eine Reihe von Stellen war aus der Apologie ausgezogen und bei jeder gewöhnlich ohne weitere Gründe nur ein Urtheil, wie folgendes, hinzugesetzt: Dieser Satz ist falsch, ärgerlich, setzt den Glauben in Gefahr, ist verwegen, dem göttlichen und kanonischen Rechte zuwider, streitet mit der christlichen Liebe. Wenn die Sätze zweideutig waren, so bestimmt die Sorbonne, wiefern und in welchem Sinne sie dieselbigen verwerfe. Um dem Leser zugleich zu zeigen, was ein Jesuit noch in der Vertheidigung der Moral seines Ordens zu behaupten wagte, und wie sich die Sorbonne gegen ihn benahm, will ich Einiges auszeichnen. "Ein Bedienter, sagt der Apologete p), befindet sich in Diensten eines Jansenisten, welcher ihn zu Todsünden wider die katholische Religion bewogen hat, entweder dadurch, daß er ihn verhinderte, zu beichten, wenn er dazu verbunden war, oder die Messe am Festtage zu hören, oder daß er ihn einen von den verdammten Sätzen des Jansenius glauben machte — ist er der Absolution fähig? Ja, wenn er tiefe Reue über seinen begangenen Fehler empfindet, die Ketzerei der Jansenisten verabscheut, und wenn er nicht leicht einen andern Dienst finden kann. Aber die katholischen Theologen lehren, daß diejenigen, welche freiwillig im Umgange der Jansenisten, mit Gefahr, ihre Meinungen anzunehmen, bleiben, sich im Zustande der Verdammniß befinden, und daß die

p) Apol. p. 48.

die Communitäten, welche sie regieren, in einem erbarmungswürdigen Zustande und der Absolution unfähig sind, wenn sie die Gefahr kennen, in welcher sie sich befinden. Wenn sie jedoch thun, was sie können, um aus dieser Gefahr zu kommen, und diese Lehre verabscheuen, so möchte ich ihnen die Absolution nicht verweigern." Die Sorbonne ist weit entfernt, das Boshafte und Feindseelige dieser Stelle zu rügen und sie zu analysiren, auf die Jansenisten läßt sie sich absichtlich gar nicht ein. Sie entscheidet so: Dieser Satz, sofern der Verfasser behauptet, daß ein Bedienter in der nächsten Gelegenheit zu sündigen und in der Gefahr, den verdammten Irthümern, Meinungen und Dogmen der Ketzer anzuhängen, bleibe, unter dem Vorwande, daß er seine begangene Sünde bereut, die Ketzerey verabscheut und keinen andern Dienst finden kann, und daß man ihm die Absolution nicht versagen dürfe, indem er in dieser Disposition ist, ist falsch, ärgerlich und setzt einer offenbaren Gefahr aus, am Glauben Verlust und Schiffbruch zu leiden. Die Sorbonne verwirft unter andern folgende Sätze ohne weitere Bestimmung: Es ist keine Simonie, wenn zwei Ordensgeistliche sich mit folgenden Worten einander verbindlich machen: gieb mir deine Stimme, um mich zum Provincial zu machen, so will ich dir die meinige geben, um dich zum Prior zu machen: denn diese Aemter sind keine Beneficien, bei welchen allein der Wechsel geistlicher Dinge verboten ist q). — Mehrere Theologen urtheilen anders von der Ehre als vom Vermögen, denn sie glauben, daß man

q) Apol. p. 64 sq.

ıan einen Menschen tödten kann, welcher entflieht, ıchdem er uns eine Ohrfeige oder einen Schlag :geben hat, weil ihrer Meinung nach die Ehre ır auf diese Weise wiederhergestellt werden kann. n dieser Lehre wird ein Mann von gesundem Men-)enverstande nichts finden, was die Vernunft ıpört [r]). — Die Sorbonne verwirft auch eine ınze Reihe von Sätzen, in welchen der Apologete n Wucher vertheidigt und mancherlei Betrüge- ıen angiebt, um ihn zu bemänteln [s]). Sie setzt n Ende noch hinzu, daß sie sich für verpflichtet ılte, noch überhaupt zu bemerken, daß diese oologie und die Lesung derselben verleite, die ünden zu entschuldigen, welche man aus Un- ssenheit begehe, in mehreren nächsten Gelegen- iten, zu sündigen, zu beharren, an den Sünden ıderer Antheil zu nehmen, sich der Völlerei zu jeben, nicht nach dem Geiste und der Absicht r Kirche dem Gebote, die Messe zu hören, Ge- ıge zu leisten, betrüglicher und ungerechter Weise s Eigenthum seines Nächsten zurückzuhalten, und ch mehrere andere Sünden zu begehen. Aus :sen Gründen urtheilt sie, daß die Lesung dieses uchs gefährlich und verderblich sey, und daß sie ın christlichen Volke verboten werden müsse [t]).

Die ganze Apologie war mißrathen und lecht geschrieben. Sie contrastirte in jeder Rück-)t zu ihrem äußersten Nachtheile mit Pascal's riefen. Sie verdarb die Sache der Jesuiten noch

:) Apol. p. 91 sq.
ı) Apol. 107 – 118.
:) *Dupin* Hist. du 17. siecle II. 442 sqq.

noch mehr, und zog ihnen von allen Seiten Unwillen und Verachtung zu.

Die Generalvikare des Erzbisthums Paris, von welchen die Geistlichen die Verdammung der Apologie verlangt hatten, setzten auch eine Censur derselben auf, welche noch in demselbigen Jahre gedruckt wurde. Sie ist noch weit ausführlicher, als die der Sorbonne, und verwirft fast alle unsittliche Sätze, welche in der Apologie enthalten waren. Sie setzt voraus fest, daß nur die heilige Schrift und die Tradition die Quellen der wahren christlichen Moral seyen, und daß es nicht jedem freistehe, darüber zu raisonniren und Ausnahmen von ihren Vorschriften zu machen. Sie verdammte unter andern folgende Sätze: Sobald eine Meinung probabel ist, so ist sie so sicher, daß man ihr folgen kann; noch mehr: die Sicherheit hat keine Grade, sondern ist untheilbar, sofern nur schlechthin von der moralischen Handlung die Rede ist, welche man in einer probablen Meinung ausübt, deswegen ist eine weniger probable Meinung eben so sicher, als eine mehr probable n). — Man kann in einer Gefahr zu sündigen bleiben, wenn man sie ohne Gefahr des Lebens, der Ehre und des Vermögens nicht vermeiden kann, man muß sie nur nicht direct suchen. Wenn man einem Mädchen, welches in Gefahr ist, Blutschande mit ihren nächsten Blutsverwandten zu begehen, welcher das Böse mißfällt und welche aus derselben nicht herauskommen kann, die Absolution verweigern wollte, so würde man sie in Verzweiflung setzen und ihr den Muth rauben, ihre Zuflucht zu Gott zu

n) Apol. p. 46.

zu nehmen. Dieselbigen Grundsätze gelten bei Personen, welche sich eine Fertigkeit im Schwören, in der Völlerei und Unzucht zugezogen haben, diese Fertigkeit selbst macht bei ihnen eine nahe Gefahr zu sündigen aus und ist oft nicht freiwillig, weil sie sie verabscheuen und sich dieselbe abgewöhnen möchten; wollte der Beichtvater ihnen die Absolution abschlagen, wie die Jansenisten verlangen, so müßte er oft bis an ihr Lebensende damit warten — Es ist überhaupt erlaubt, den Menschen in einem Zustande zu lassen, wo er oft sündigt, wenn ihm nur die Sünde mißfällt, und er nicht ohne Nachtheil aus demselbigen treten kann [v]) — Das Gebot, Almosen zu geben, ist von Jesus innerhalb der Gränzen des natürlichen Gesetzes gelassen worden, so wie die übrigen Vorschriften des Dekalogus [w]) — Ein Mönch, welcher auf kurze Zeit sein Ordenskleid ablegt, um an einen Ort der Ausschweifung zu gehen, verdient die Excommunication nicht [x]) — Die heilige Schrift, welche man zur Regel seiner Handlungen machen soll, ist voll von Stellen, in welchen dem Nächsten Uebel, ja der Tod gewünscht und von Gott erfleht wird [y]) — Man darf einen, der uns unser Eigenthum oder unsere Ehre rauben will, wenn man beides auf keine andere Weise erhalten kann, tödten; es giebt keine einzige Stelle in der heiligen Schrift, welche dieß verbietet, dieß Gebot ist mit uns geboren und wir müssen uns hier durch das natür-

v) Apol. p. 48–50.
w) l. c. p. 55.
x) l. c. p. 67.
y) l. c. p. 83.

natürliche Licht leiten z) — Die Mädchen haben dergestalt ein Recht, über ihre Jungfräulichkeit wider Willen ihrer Eltern zu disponiren, daß diejenigen, welche sie mißbrauchen, nicht wider die Gerechtigkeit sündigen, wenn die Mädchen ihre Beistimmung gegeben haben — Die Entführung ist kein Umstand, welchen man zu beichten braucht, wenn das Mädchen beigestimmt hat, denn sie ist Meisterin über ihren Körper a) — Es ist ein Irthum, daß die Christen in allen ihren Handlungen Gott lieben müssen, und daß nur das eine tugendhafte Handlung ist, welche aus Liebe entspringt b). In dieser Censur wurde zugleich jedermann in der Stadt und Diöcese von Paris ausdrücklich verboten, dieses Buch zu lesen, aufzubewahren, zu drucken, zu verkaufen c). Während und nach dieser Zeit erschienen fast von allen französischen Bischöfen Ordonnanzen wider dieses Buch. Einige waren selbst der Sorbonne und dem Erzbischofe von Paris noch zuvorgekommen. Der Bischof von Lisieux sagte, die Casuisten tragen eine neue, den alten Vätern unbekannte Theologie vor, welche eine unsittliche Tendenz habe, und dem Geiste und den reinsten und heiligsten Maximen des Evangeliums gerade widerspreche, ja nicht einmal dem gesunden, unverdorbenen Menschensinne gemäß sey. Der Bischof von Evreux sagte, dieses Buch zerstöre die Pflichten des Menschen gegen Gott, indem es leugne, daß er verpflichtet sey, Gott in allen seinen Handlungen zu lieben, die

z) l. c. p. 86-88.

a) l. c. p. 141. 159.

b) l. c. p. 165.

c) *Dupin* l. c. p. 458 sqq.

die Pflichten der Katholiken gegen die heilige Kirche, indem es die Gebote, die Messe zu hören und zu fasten, verspotte, die Pflichten der Völker gegen ihre Hirten, indem es wolle, daß sie sie nur als Wölfe betrachten, die Pflichten der Beichtenden gegen ihre Beichtväter, indem es die Aufrichtigkeit in der Beichte und den Gehorsam gegen die vorgeschriebenen Pönitenzen aufhebe, die Pflichten der Beichtväter, indem es sie dahin bringe, den Sündern die Absolution zu ertheilen, ohne sie von der Gelegenheit und Gewohnheit der Sünde zurückgebracht zu haben und selbst in der Voraussetzung, daß sie zu derselben zurückkehren werden, die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, indem es ihnen erlaube, ihren Tod zu wünschen, und der Kinder gegen ihre Eltern, indem es sie überrede, über ihre Keuschheit zu disponiren, ohne ihren Eltern Unrecht zu thun, die Pflichten der Weiber gegen ihre Männer, indem es ihnen erlaube, sie zu bestehlen, um zu spielen, die Pflichten der Diener gegen ihre Herren, indem es sie zu Richtern über ihren Lohn mache und sie von der Wiedererstattung dispensire, wenn sie sich selbst bezahlt machen, um ihren Lohn ihren Bemühungen gleich zu stellen; dieses Buch lehrt die Geistlichen, Simonie zu begehen, ausschweifende Mönche, in ihrer Lebensart zu beharren, Richter, sich bestechen zu lassen, Reiche, den Armen das Almosen zu versagen: kurz, es hebt alle Liebe gegen den Nächsten auf, giebt die Mittel an die Hand, ihm sein Eigenthum durch Wucher, seine Ehre durch Verleumdung, sein Leben durch Mord zu rauben; es lehrt einen jeden, sich selbst in der Leitung seines Gewissens durch den Probabilismus

zu

zu täuschen, und selbst alle äußere Ehrbarkeit aufzugeben, es lehrt die Menschen, wie Thiere, und die Christen, wie Heiden leben. Die Geistlichen von Paris fuhren immer fort, neue Schriften wider die Apologie herauszugeben. Sie ließen unter andern ein Journal erscheinen, in welchem sie alles, was zu Paris und in den Provinzen in dieser Sache vorgegangen war, erzählten. Zuletzt gab selbst die Congregation der Inquisition zu Rom in Gegenwart des Pabsts Alexander VII. ein Decret wider die Apologie der Casuisten heraus, in welchem der Pabst das Buch verbot und verdammte, verordnete, daß niemand, wer es auch seyn möchte, es besitze, verwahre, lese, drucke oder drucken lasse, und zwar unter den Strafen, welche die Synode zu Trient und der Index der verbotenen Bücher in solchen Fällen bestimme, und noch unter andern Strafen, welche der Pabst zu verordnen geruhen würde [d]). Dieß Decret wurde im August 1659. zu Rom angeschlagen. Derselbige Pabst gab in den Jahren 1665. und 66. ein neues Decret wider 45 ärgerliche und in der Praxis schädliche Sätze heraus, welches vorzüglich die Jesuiten angieng. "Unser heiligster Vater — so fängt es an — hat nicht ohne große Betrübniß gehört, daß mehrere Meinungen, welche die christliche Disciplin schwächen und den Seelen Verderben bringen, theils wieder erweckt theils neu aufgestellt werden, und daß jene Zügellosigkeit ausschweifender Köpfe von Tag zu Tag zunehme, wodurch in Gewissenssachen sich ein Meinungswesen eingeschlichen hat, welches von der evan-

d) *Dupin* l. c. 507 sq.

evangelischen Simplicität und von der Lehre der heiligen Väter ganz entfernt ist, und welches, wenn die Glaubigen es als Regel des Lebens annähmen, ein großes Sittenverderben herbeiführen würde. Unter den Sätzen, welche der Pabst, nachdem er mehrere Theologen und namentlich die Inquisitoren zu Rath gezogen hat, verdammt, sind folgende: der Mensch ist zu keiner Zeit seines Lebens verbunden, den Actus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, kraft der Gebote, welche sich auf diese Tugenden beziehen, in sich zu erregen — Ein Ritter, welcher zum Duell herausgefordert ist, kann ihn annehmen, damit er nicht bei Andern in den Ruf der Feigheit komme — Ein Beichtvater, welcher einem Beichtkinde während der Beichte eine Charte übergiebt, die es erst nachher lesen soll, und in welcher er es zur Wollust anreizt, wird nicht dafür angesehen, als hätte er es während der Beichte gethan, und ist daher nicht zu denunciren — Es ist nicht Unrecht, für mehrere Messen das Geld zu nehmen und doch nur Eine Messe zu lesen, auch alsdann nicht, wenn man dem, der das Geld giebt, eidlich versprochen hat, daß man für keinen Andern zugleich das Meßopfer bringen will — Man kann einen Andern an seiner Statt Beichte ablegen lassen — Ein Welt- oder Ordensgeistlicher darf einen Verleumder, welcher große Verbrechen von ihm oder seinem Orden auszustreuen droht, tödten, wo kein anderes Vertheidigungsmittel vorhanden ist — Man darf einen falschen Ankläger, einen falschen Zeugen, einen Richter, von welchem wir eine ungerechte Sentenz gewiß zu befürchten haben, tödten, wenn ein Unschuldiger auf einem andern Wege den Schaden nicht

vermei-

vermeiden kann — Ein Mann sündigt nicht, wenn er seine im Ehebruche angetroffene Frau tödtet — Es ist nicht unrecht, kirchliche Beneficien nicht unentgeltlich zu geben, weil der Collator das Geld nicht für das Beneficium fordert, sondern nur als zeitlichen Vortheil, welchen man ihm nicht schuldig war [e]) — Wenn Processirende gleich probable Meinungen für sich haben, so kann der Richter Geld nehmen, zu Gunsten des Einen vor dem Andern zu sprechen — Wenn ein Buch von einem jüngern oder neuern Verfasser ist, so muß die Meinung für probabel gehalten werden, wenn nur nicht bekannt ist, daß der apostolische Stuhl sie als improbabel verworfen hat — Das Volk sündigt nicht, wenn es auch ohne alle Ursache ein vom Fürsten bekannt gemachtes Gesetz nicht beobachtet [f]) — Der Pabst verordnete zugleich in diesem Decrete, daß wer irgend einen dieser Sätze lehre,

e) Prop. 1. 2. 6. 10. 15. 17. 18. 19. 22. Der 24. Satz lautet so: Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae, ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem.

f) Prop. 26. 27. 28. Noch ein paar andere will ich nur lateinisch hersetzen: Est probabilis opinio, quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis. prop. 40. Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo *regalo*, dum deficiente illo, nimis aegre ageret vitam et aliae epulae taedio magno afficerent concubinarium et alia famula nimis difficile inveniretur. pr. 41. Das ganze Decret steht unter andern in *Franzoja* Ausgabe von *Busembaum* Theol. mor. Append. p. 538 sq.

lehre, bekannt mache, vertheidige, öffentlich oder privatim davon handle und disputire, ausgenommen um sie zu bestreiten, eben dadurch in die Excommunication verfallen sey, von welcher nur von dem Pabste und im Augenblicke des Todes absolvirt werden könne.

Inzwischen war unter dem Namen eines sogenannten Amadeus Guimenius de Lomara ein Werkchen herausgekommen, in welchem die Jesuitische Moral aufs neue vertheidigt wurde [g]). Der wahre Verfasser dieser Schrift war der Jesuit Moya. Sie war mit äußerster Schaamlosigkeit und Frechheit geschrieben. Die Sorbonne gab 1665 eine scharfe Censur derselben heraus. Sie gab ihre Verwunderung darüber zu erkennen, daß, nachdem die Apologie der Casuisten von so vielen Bischöfen und vom Pabste selbst verdammt worden sey, doch immer noch falsche Theologen fortfahren, über die Moral zu schreiben, und daß besonders jetzt ein Apologet, nicht sowohl der Casuisten, als aller Laster und Greuel, unter der Maske eines fremden Namens aufgetreten sey, welcher mit einer infamen Spitzfündigkeit und Gierigkeit von den schändlichsten Gegenständen auf die schändlichste Art handle, und durch eine sogenannte Probabilität auch das Herz der Glaubigen mit allem

g) Opuscule d'*Amad. Guim. de Lom.*, autrefois principal Professeur de la sacrée Theologie, traitant en particulier de la plupart de la Theologie morale, pour satisfaire aux plaintes que font quelques personnes des opinions morales des Jesuites sur les traitez des pechez, de l'opinion probable &c. edit. derniere &c. à Lyon 1664. avec approbation et permission des superieurs.

lem Schmutze anderer Schriftsteller seiner Art zu beflecken bemüht sey. Sie zieht eine Reihe von Sätzen aus diesem Buche aus, auch solche, welche der Verfasser nicht vertheidigt, ja sogar verwirft, weil sie doch immer auf dem Grunde der Probabilität ruhen, welche er vertheidigt. Sie benachrichtigt jedermann, daß der Zweck dieses Buchs kein anderer sey, als die Vertheidigung aller Casuisten ohne Unterschied zu übernehmen, und, wie der Verfasser selbst sagt, daselbst allen Professoren der Theologie einen wahren und vollkommenen Spiegel der Lehren der Jesuiten vorzuhalten. Sie wagt es nicht einmal, alle Sätze, welche sie verdammt, in die französische Sprache zu übersetzen, um nicht die Keuschheit und Bescheidenheit der Leser zu beleidigen, vierzehn bezeichnet sie nur mit den lateinischen Anfangsbuchstaben. Sie erklärt ausdrücklich, daß sie die Sachen, welche sie gar nicht berührt habe, deswegen nicht billige, daß sie dieses infame Buch ganz verdamme und es werth halte, in einem ewigen Stillschweigen begraben zu werden. Sie verordnet, daß die Doctoren, welche die Approbation desselben unterschrieben haben, vor ihr an einem bestimmten Tage erscheinen sollen, um Rechenschaft zu geben, und im Falle des Ausbleibens aller Rechte der Facultät beraubt seyn sollen. Es ist der Mühe werth, aus diesem Buche, welches unstreitig auf den Befehl der Oberen, wiewohl unter einem erdichteten Namen, geschrieben wurde, einige Sätze auszuzeichnen: Es ist kein Wunder, daß gewisse Doctoren lehren, die Völlerey sey erlaubt, um den Tod zu vermeiden, weil andere sagen, sie sey erlaubt, um die Gesundheit zu erhalten.

halten [h]). — Es ist erlaubt, den Tod eines Andern zu wünschen und sich darüber zu freuen, nicht als über ein Uebel, welches ihm widerfährt, sondern als über ein Gut, welches uns dadurch zufällt, z. E. um sein Vermögen zu erben [i]). — Ich weiß nicht, ob noch ein anderer, als Bas. Ponce, die Meinung für improbabel erklärt hat, daß ein Vater seine im Ehebruch betroffene Tochter, und ein Mann seine Frau tödten darf: denn nach meinem Urtheile ist sie in Ansehung der Autorität probabel, und in Ansehung ihres Grundes gewiß und evident [k]). — Wenn derjenige, welcher um Rath frägt, ihn nach der günstigsten Meinung verlangt, so sündigt der, welcher gefragt wird, wenn er sich nicht nach der Neigung desjenigen accommodirt, welcher frägt, sollte er auch die günstigste Meinung für improbabel halten [l]). — Ich denke, daß heutzutag alles besser untersucht wird, deswegen lese und befolge ich in allen Materien und vorzüglich in der Moral lieber die neuen als die alten Schriftsteller [m]). — Viele der berühmtesten Meister und Doctoren nehmen die Meinung an, daß der Gebot das Liebe an sich nur im Augenblicke des Todes verpflichtet. — Das positive Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten ist nicht speciell, sondern allgemein, man thut ihm Genüge, indem man die andern Gebote erfüllt [n]). — Die Unterthanen können die recht-

h) Opuscule p. 3.

i) l. c. p. 6.

k) l. c. p. 102.

l) l. c. p. 27.

m) l. c. p. 191.

n) l. c. p. 66. 68.

rechtmäßigen Steuern nicht bezahlen [o]). — Der Pabst kann weder in Sachen des Glaubens, noch auch in solchen, welche die guten Sitten betreffen, irren [p]). — Derjenige fällt nicht in die Excommunication, welcher einen Cleriker durch Gift in seinem Essen und Trinken tödtet. — Das canonische Recht, welches die Excommunication auf die Tödtung eines Clerikers setzt, sagt: wenn einer gewaltsame Hand an ihn legt: dieß geschieht aber bei der Vergiftung nicht, wenn man ihn anders nicht nöthigt, das Gift zu nehmen. — Wenn die Excommunication für diejenigen bestimmt wäre, welche morden, und wenn der, welcher das Gift gegeben hätte, es vor dem Tode des Vergifteten bereuete, so würde er nicht in Excommunication verfallen [q]). — Ein Mönch, welcher aus wahrscheinlichem Urtheile glauben würde, Gott habe ihm eine Dispensation gegeben, zu heirathen, könnte sich wirklich verheirathen [r]). — Ein Diebstahl von dreißig Realen ist eine größere Sünde, als die Sodomie [s]). —

Es erregte großes Erstaunen, als derselbige Pabst, welcher vorher die Apologie der Casuisten und eine Reihe Jesuitischer Morallehren verdammt hatte, dem Könige im Jahr 1665. durch seinen Nuntius ein Breve übergeben ließ, in welchem er seinen Schmerz über diese und noch eine andere

o) l. c. p. 60.

p) l. c. p. 60. 177.

q) l. c. p. 283 sq.

r) l. c. p. 244.

s) l. c. p. 25.

andere Censur (in welcher freilich die Freiheiten der gallikanischen Kirche wider die Behauptungen eines Schriftstellers [t]) vertheidigt waren) der Sorbonne bezeugte und verlangte, daß beide wiederrufen werden sollten. Er führte in seinem Breve weiter keinen Grund an, als daß die Censuren dem Ansehen des apostolischen Stuhls nachtheilig wären und dem Jansenismus, welcher eben jetzt seinem Tode nahe gewesen wäre, neues Leben gäben [u]). Die Männer, welche der König zur Untersuchung dieser Sache bestellte, erstatteten ihm einen Bericht, in welchem sie in Beziehung auf die zweite Censur bemerkten, daß die Sorbonne wegen ihres Eifers für die Reinheit der sittlichen Grundsätze die größten Lobsprüche verdiente, und daß man nicht glauben könnte, daß der Pabst, indem er den Widerruf verlange, die schädlichen Lehren billigen wolle, welche in dem verdammten Buche enthalten wären. Der König achtete also die dringenden Vorstellungen des Nuntius nicht, und ließ die Censuren in ihrer Kraft. Darauf gab der Pabst eine Bulle [v]) heraus, in welcher er die beiden Censuren für null erklärte und verdammte. Er erklärte sich auch hier nicht über die Gründe der Verdammung, sagte aber, er behalte sich vor, ein andermal ein ausführlicheres Urtheil über die Censuren und die in den Büchern des Vernant und Guimenius enthaltenen Meinungen zu sprechen [w]). Die Bulle wurde zu Rom ange-

t) La defense de notre S. P. le Pape &c. contre les erreurs de ce tems par *J. de Vernant*. à Mets. 1658.

u) *Dupin* l. c. III. p. 305 sq.

v) 25. Jun. 1665.

w) *Dupin* l. c. p. 305–312.

angeschlagen, aber nicht in den gewöhnlichen Formen nach Frankreich geschickt. Nur einige Exemplare derselben wurden dort ausgestreut. Der Generaladvokat trat darauf im Parlemente auf und hielt eine Rede über diese Bulle. Er erklärte sie für ungerecht und unhaltbar, da sie zwei Censuren wider zwei äußerst verderbliche Bücher verdamme, und nicht einmal ein Urtheil über diese Bücher fälle, also den schändlichen, unsittlichen Lehren derselben den freien Lauf lasse, da sie der Sorbonne ein unbestreitbares Recht abspreche — — Er führte unter andern den Umstand an, daß man zu Rom die Sentenz wider Jean Chastel in den Index gesetzt habe — Er fand es absolut nothwendig, die Bulle für null und nichtig zu erklären — Dieß geschah auch in allen Formen durch ein Arret des Parlements, in welchem verordnet wurde, daß niemand diese Bulle behalten, lesen, bekannt machen, verkaufen, daß jeder, welcher Copien von derselben besäße, sie einliefern sollte, damit sie unterdrückt würden, daß die Sorbonne in ihrem Rechte geschützt und ihre Censuren einregistrirt werden sollten, daß niemand die verdammten Sätze auf irgend eine Art lehren sollte — Das Parlement schickte auch Commissaire in eine Versammlung der Sorbonne, um ihr das Arret vorzulesen, sie zu ermahnen, in ihrem Eifer für die Reinheit der Lehre und der Sitten fortzufahren, und sie des Schutzes des Gerichtshofs zu versichern. Einer von ihnen, Harlay, hielt eine lange Rede, in welcher er unter andern sagte, daß Amadeus alle Spanische und Italienische Casuisten erschöpft und noch übertroffen habe, und den Mitgliedern der Sorbonne die Beispiele eines Gerson,

Dailly, Clemengis und Almain vorhielt [x]). — Seitdem ruhte diese Sache in Frankreich, und die Censuren blieben in ihrer Kraft. Ueber die Bulle des Pabsts aber waren während des Streits zwei merkwürdige Schriften herausgekommen. Der Verfasser der einen war Arnauld [y]). Er griff die Bulle mit dem größten Nachdrucke an. Er bemerkte unter andern, daß diese Bulle das ungeheuerste und erstaunendste sey, was man je in der katholischen Kirche gesehen habe, daß die Censuren die schönsten, gemäßigtsten, passendsten, unzweifelhaftesten wären, welche die Sorbonne je abgefaßt habe, daß die Bulle verwegen, anmaßend, ärgerlich, ketzerisch wäre. Der Verfasser der andern Schrift war Boileau [z]). Er redet von der Bulle in schonenderen Ausdrücken, und richtet seine Angriffe vorzüglich auf die Art und Weise, wie sie gegeben wurde. Er zeigt jedoch, daß man derselben keinen Gehorsam schuldig sey, und daß sie mit den heiligsten Grundsätzen des Evangeliums streite.

Der Nachfolger dieses Pabsts, Innocenz XI., schien die Ehre seines Vorgängers gewissermaßen retten und seine letzte Bulle ignoriren zu wollen, als er selbst im Jahr 1679. eine Bulle herausgab, in welcher er damit anfieng, daß er das von seinem Vorgänger angefangene heilsame Werk, schädliche Lehren von unschädlichen zu trennen, fortsetzen, und daher eine gewisse Anzahl ärgerlicher und praktisch verderblicher Sätze verdammen wolle. Dieser

x) *Dupin* l. c. 312–338.

y) Remarques sur la bulle. S. *Dupin* l. c. 338–341.

z) Considerations respectueuses. S. *Dupin* p. 341–45.

ſer ſind 65 an der Zahl. Sie wurden nicht alle bloß von Jeſuiten, ſondern zum Theil auch von Franciſcanern, Dominikanern und Andern gelehrt. Es ſind meiſtentheils Sätze, welche ich ſchon vorher gelegenheitlich angeführt habe; einige andere will ich hier auszeichnen: Der Unglaubige iſt wegen ſeines Unglaubens entſchuldigt, wenn er durch eine nicht ſonderlich wahrſcheinliche Meinung geleitet wird — Es iſt probabel, daß das Gebot der Liebe zu Gott nicht einmal alle fünf Jahre ſtrenge an ſich verbinde — Es verbindet nur alsdann, wenn wir verbunden ſind, gerechtfertigt zu werden, und keinen andern Weg zur Rechtfertigung haben — Wir ſind nicht verbunden, den Nächſten durch einen inneren und formellen Actus zu lieben — Dem Gebote der Nächſtenliebe können wir durch bloße äußere Handlungen genugthun — Man wird kaum bei Weltlichen, ſogar bei Königen, Ueberfluß antreffen, mithin iſt kaum Einer zum Almoſen verbunden, wenn es bloß vom Ueberfluſſe gegeben werden ſoll — Es iſt einem Sohne erlaubt, ſich über den von ihm im Rauſche verübten Vatermord zu freuen, wegen der großen Reichthümer, welche er erben wird — Es iſt erlaubt, mit einer gewiſſen Urſache zu ſchwören, ohne die Abſicht zu ſchwören, ſey es nun eine geringe oder wichtige Sache — Wenn einer allein oder vor Andern, auf Befragen oder von ſelbſt, zum Vergnügen oder aus irgend einer andern Abſicht beſchwört, etwas nicht gethan zu haben, was er wirklich gethan hat, und bei ſich ſelbſt etwas anders, was er nicht gethan hat, oder eine andere Handlungsweiſe, oder irgend etwas Anderes nicht Wahres denkt, ſo lügt er nicht und ſchwört nicht

falsch — Eine rechtmäßige Ursache, sich dieser Zweideutigkeiten zu bedienen, ist, wenn es nothwendig oder nützlich ist zum Wohlseyn des Körpers, zur Ehre, zur Erhaltung des Vermögens oder zu irgend einem andern Actus der Tugend — Es ist erlaubt, die Leibesfrucht, ehe sie belebt ist, abzutreiben, damit das Mädchen nicht, wenn sie schwanger gefunden wird, getödtet oder infamirt werde — Es scheint probabel, daß kein Fötus, so lange er im Mutterleib ist, eine vernünftige Seele habe, daß sie jeder erst bei der Geburt bekomme, folglich wird bei dem Abtreiben desselben kein Menschenmord begangen [a]). —

Ungeachtet wiederholter Verdammungen fuhren die Jesuiten doch fort, ihre sittenlosen Lehren zu verkündigen und zu vertheidigen. Der Pabst Alexander VIII. fand sich veranlaßt, im Jahr 1690. ein Decret wider solche Lehren herauszugeben. In demselben verdammte er nur zwei Sätze. Der eine war der: Die objective Güte einer Handlung besteht in der Uebereinstimmung des Objects mit der vernünftigen Natur, die formelle in der Uebereinstimmung der Handlung mit der Sittenregel; dazu ist es hinreichend, daß die moralische Handlung nach dem letzten Zweck hinstrebe: folglich ist der Mensch nicht verbunden zu lieben, weder im Anfang, noch im Fortgang seines moralischen Lebens. Alexander findet diesen Satz neu und ketzerisch. Der andere Satz war der: Eine philosophische oder

a) prop 4. 6. 7. 10. 11. 12. 15. 25. 26. 34. 35. Die Bulle findet sich unter andern bei Franzoja l. c. p. 539 sq.

oder moralische Sünde ist eine menschliche Handlung, welche mit der vernünftigen Natur und der Vernunft nicht übereinstimmt, eine theologische und Todsünde aber ist eine freie Uebertretung des göttlichen Gesetzes. Die philosophische, obgleich schwer, ist bei dem, welcher Gott nicht kennt oder jetzt nicht an Gott denkt, zwar eine schwere Sünde, aber keine Beleidigung Gottes, noch eine Todsünde, welche die Freundschaft Gottes trennt, noch einer ewigen Strafe werth. Diesen Satz erklärt der Pabst für ärgerlich, verwegen und irrig. In einem zweiten Decrete, welches noch in demselbigen Jahre erschien, verdammte er übrigens auch 31 Sätze, welche größtentheils aus der Jansenistischen Moral hergenommen waren [b]). So wurde also die Jesuitische Moral durch ganze Collegia, durch Universitäten, Facultäten, Parlemente, durch Versammlungen der Geistlichkeit, durch Bischöfe, selbst durch Päbste aufs feierlichste verurtheilt. Zu den Verdammungen Jesuitischer Morallehren unter öffentlicher Autorität kann man es auch rechnen, wenn Schriften der Ordensbrüder durch die Hand des Henkers zerrissen und verbrannt wurden. Dieß widerfuhr Mariana's Schrift vom Könige, welche gerade um die Zeit, als Ravaillac mit dem Vorhaben umgieng, Heinrich IV. zu ermorden, in zwei Auflagen zu Paris erschien. Dieß geschah auch mit Santarell's Schrift über Ketzerei — und die Macht des Pabsts, worin er diesem sogar das Recht zuschrieb, Könige mit dem Tode zu strafen oder sie ermorden zu lassen.

Wie

b) S. beide Decrete bei *Franzoja* p. 541 sq.

Wie aber, mit welchen Gründen, von welchen Schriftstellern wurde die Moral der Jesuiten bestritten, und wie haben sie sich bei diesen Angriffen benommen und dagegen vertheidigt? Obgleich darüber schon im vorhergehenden gelegenheitlich Manches vorgekommen ist, so verdient doch dieser Gegenstand noch eine besondere Untersuchung.

Wider die Jesuitische Moral erhob sich bald eine große Menge von Schriftstellern aus dem Schooße der katholischen Kirche selbst. Es würde zu nichts nützen, die Namen derselben und die Titel ihrer Schriften hier insgesammt aufzuführen [c]). Nur diejenigen, welche sich durch Originalität, Geist und Kraft am meisten auszeichneten und am tiefsten in die Sache selbst eindrangen, verdienen hier eine besondere Kunde. Die Jesuitische Moral überhaupt zu bestreiten und zu widerlegen, erforderte eben keine besondere Kunst. Man durfte

c) Ich will nur einige hier anführen: *Esclapezius* contra moralem Jesuitarum theologiam. Lovanii 1646. *Baronii* theologiae moralis adversus laxiores probabilistas pars prior. Paris. 1665. Ejusd. Manuductionis ad moralem theologiam pars altera, qua Thomae vera mens de singulis vitae humanae ac christianae officiis inter rigidas ac laxiores opiniones media defenditur. ibid. betritt die Mittelstraße zwischen den Jesuiten und Jansenisten — *Gabrielis* specimina moralis christianae et moralis diabolicae. Bruxell. 1675. hernach unter dem Titel: Specimina moralia. Rom. 1680 *Cassiani a S. Elia* Theologia moralis a corruptelis Jesuitarum repurgata — Noch andere s. in *Buddei* Historia Juris nat. §. 14 sq. in Select. juris nat. et gent. Hal. 1704. Godeau, Bischof von Vence, hatte bei seiner im Jahr 1668. herausgegebenen Uebersetzung des N. T. mit die Absicht, den Jesuiten die reine Sittenlehre des Christenthums entgegenzustellen.

durfte sie nur darstellen, wie sie war, um sie schon dadurch dem öffentlichen Abscheu Preis zu geben, auch war es nicht schwer, zu zeigen, daß sie mit der heiligen Schrift und der öffentlich angenommenen Kirchenlehre streite; daher sehen sich die meisten Schriften, welche gegen sie erschienen, ziemlich gleich, wenn sie auch aus verschiedenen Mönchsorden und Ländern kommen. Aber sie so zu bestreiten, um auf ein großes, gebildetes Publicum Eindruck zu machen, ihrem Witz und Scharfsinn ein gleiches oder noch ein größeres Maaß dieser Talente entgegenzusetzen, durch Geisteskraft über ihre Ränke, Kunstgriffe und ihren mächtigen Einfluß auf alle Gattungen von Menschen zu siegen, durch stets wiederholte Schläge sie zu ermüden und niederzuwerfen, und den Streit mit ihnen selbst auf dem Gebiete der Fundamente und ersten Gründe der Moral zu führen — dieß war keine so leichte Aufgabe, und diese haben nur die Jansenisten gelöst. Im Kampfe mit ihnen haben die Jesuiten, ohngeachtet aller Gegenwehr, ohngeachtet sie alles, weltliche und geistliche Macht, Gewaltthätigkeit, Hinterlist, Gelehrsamkeit, Witz gegen sie aufboten, sich in einer Ohnmacht gezeigt, wie sonst niemals, nur hier haben sie nicht siegen können, nur hier haben sie bald den Kampfplatz geräumt und den ihnen zugefügten Schaden niemals verwinden können. Hier stand die Jesuitische Politik stille, und sie gaben ihren Gegnern gleichsam die Waffen wider sich in die Hände. Sie wollten das Heiligste entstellen und entweihen, und es so gleichfalls zu einem Werkzeuge ihrer Ordenszwecke machen, und sanken selbst kraftlos zurück. Zwar haben sie auch noch nachher mit ihrer Unmoral ge-

nug in der Welt gewirkt und die Menschen durch Corruption der Sitten beherrscht, auch wohl hie und da noch dieselbe in Schriften vertheidigt, aber der Plan, die Unsittlichkeit zu dogmatisiren und dadurch die reinern Sittenlehrer niederzudrücken und um Einfluß und Achtung zu bringen, wurde immer mehr von ihnen aufgegeben.

Die Jansenisten verdienen in dieser Geschichte ein besonderes Kapitel; hier kommen sie nur als Bestreiter der Jesuitischen Moral vor. Da sie strenge Augustinianer und Moralisten, die Jesuiten aber meistentheils Molinisten und laxe Sittenlehrer waren, so entstand dadurch ein Gegensatz zwischen beiden Partheien, welcher dadurch, daß die Jesuiten aus dem Jansenismus ein Ding machten, welches gar nicht existirte, noch vergrößert wurde. Es war aber in der That nicht bloß Partheigeist, es war edler Unwillen über die geschändete Ehre des Christenthums und der Kirche, es war reiner Eifer für Sittlichkeit, was einige treffliche Männer aufforderte, die Feder wider die Moral der Jesuiten zu ergreifen.

Pascal, geb. 1623 † 1662., einer der außerordentlichsten, genievollsten und größten Menschen, ganz Original und Selbsterfinder in Mathematik und Physik, lieferte in seinen Provinzialbriefen auch ein Meisterstück des Witzes und der Satyre, der Beredsamkeit und des Styls, welches ohne Vorbild war, und bis auf den heutigen Tag von seiner Nation bewundert wird [d]).

Als

d) Man sehe noch La Harpe's Urtheil im Lycée oder Cours de litterature T. VII. p. 199.

Als im Jahr 1656. in der Sorbonne gewisse Sätze aus den Schriften Anton Arnauld's, eines äußerst tapfern und geschickten Bestreiters der Jesuiten, untersucht wurden, so glaubte der große Haufen, daß von äußerst wichtigen Glaubensartikeln die Rede sey. Pascal befand sich einmal in der Gesellschaft seiner Freunde, man sprach darüber, wie zu wünschen wäre, daß jemand das Publicum über diese Sache aufklärte. Einer war der Meinung, man müßte eine Schrift verbreiten, in welcher gezeigt würde, daß bloß von unbedeutenden Wortstreitigkeiten, von zweideutigen Ausdrükken, welche man nicht erklären wollte, und Chikanen die Rede sey. Alle billigten diesen Vorschlag. Pascal, welcher damals fast noch nichts geschrieben hatte, versprach darüber einen Entwurf zu schreiben, in der Hoffnung, daß ein anderer ihn ausführen, ausschmücken und in den Stand setzen werde, öffentlich zu erscheinen. Statt eines Entwurfs schrieb er einen Brief, welcher auf den Rath eines Freundes sogleich gedruckt wurde. Er fand einen reißenden Beifall bei Gelehrten und Ungelehrten, und brachte ganz die erwünschte Wirkung hervor. Er betraf gewisse Lehren oder Ausdrücke von der Gnade, und war eben so belehrend, als witzig und unterhaltend geschrieben. Die Jesuiten trugen bei der Sorbonne den Sieg davon, welche die Censur über Arnauld aussprach. Pascal verbitterte ihnen diese Freude nicht wenig dadurch, daß er den zweiten, dritten und vierten Brief schnell auf einander folgen ließ, welche gleichfalls die Streitigkeiten über die Gnade betrafen, und die Ungerechtigkeit, Ungereimtheit und Nullität der Censur in das hellste Licht setzten. Sie wurden

wurden mit noch größerem Beifalle aufgenommen. Am Ende des vierten Briefs hatte er der Moral der Jesuiten gedacht und Hoffnung gemacht, sich ein andermal weiter über dieselbe auszubreiten. Mit Ungeduld sah das Publicum der Erfüllung dieser Hoffnung entgegen. Pascal schwankte lange, ob er nicht die Materie von der Gnade fortsetzen sollte, mehrere Freunde riethen ihm dazu, weil sein letzter Brief über diesen Gegenstand so viel Beifall gefunden, und daher das Publicum Belehrung über denselben anzunehmen scheine. Er selbst traute sich zu, die Fragen über die Gnade, welche damals so viel Geräusch machten, so klar und einfach erklären, und sie so sehr von den dunkeln und zweideutigen Ausdrücken der Scholastiker und den Zweideutigkeiten befreien zu können, daß er selbst Jesuiten nöthigen könnte, sich der Wahrheit zu ergeben. Kaum aber hatte er angefangen, den Escobar zu lesen und die übrigen Casuisten zu durchgehen, so konnte er seinen Unwillen über die Greuel, welche er in diesen Büchern fand, nicht zurückhalten. Er fand es dringend nothwendig, diese Abscheulichkeiten der Verachtung und dem Spotte des Publicums Preis zu geben. Jetzt schrieb er seine Briefe nicht mehr mit derselbigen Schnelligkeit, wie vorher, ein höheres, heiligeres Interesse trieb diesen großen Geist an, alle seine Kräfte anzustrengen, und eine unglaubliche Sorgfalt an diese neuen Briefe zu wenden. Oft arbeitete er zwanzig Tage an einem Briefe. Einige fieng er sieben- bis achtmal wieder an, um ihnen den möglichsten Grad von Vollkommenheit zu geben. Es sind auch wahre Kunststücke, und doch so voll Natur, daß man, wenn man sie liest,

glaubt,

glaubt, man hätte sie eben so schreiben können. Sie waren in einem so reinen, classischen Style geschrieben, welcher zu damaliger Zeit einzig in seiner Art war. Die Talente des Scherzes, der Beredsamkeit, des Sarkasmus, der Dichtung vereinigten sich aufs glücklichste mit einander. Die Briefe sind dramatisch geschrieben. Ein Jesuit unterredet sich mit Pascal und schließt ihm selbst die moralischen Herrlichkeiten seines Ordens auf, beantwortet seine Fragen über die moralische Ordenslehre, weist ihm die Stellen aus den Schriften der Jesuitischen Väter nach. Alles geht ganz ernsthaft zu und doch spielen beide eine comische Rolle. Die Jesuitenlehre wird schon durch diese Darstellung lächerlich, und sinkt, ohne Widerlegung, in ihr Nichts zurück. Es war keine geringe Aufgabe, aus so großen, voluminösen scholastischen Werken eine solche Auswahl zu treffen, aus so vielen Stellen und aus einem solchen Stoffe ein so anziehendes Ganzes zu bilden, den Charakter des Jesuiten und zugleich seinen eigenen festzuhalten und durchzuführen. Er selbst fragt meist nur und sucht Belehrung, er billigt weder die Meinungen des Jesuiten noch tadelt er sie offen, um den Jesuiten nicht zurückhaltender zu machen, aber in seinen Fragen und Bemerkungen liegt doch oft die feinste Satyre und die schärfste Widerlegung verborgen. Der Eindruck, welchen der Leser empfängt, wird dadurch verstärkt, daß in diesen Briefen nicht nur Dialog, sondern zugleich Handlung und Erzählung ist. So hatte also Pascal, und zwar unter dem Namen Montalte, vier Briefe über die Lehre von der Gnade und die Censur der Sorbonne, und sechs über die Moral der

Jesuiten herausgegeben. Sie waren an einen Provincial, welcher sein Freund war, gerichtet, und alle noch im Jahr 1656. erschienen. Sie betrafen die Absicht der Jesuiten bei der Aufstellung einer neuen Moral, die Probabilität und ihre Folgen, die Kunstgriffe der Jesuiten, um das Ansehen des Evangeliums, der Synoden und der Päbste umzustürzen, die Methode, der Absicht eine gewisse Richtung zu geben, ihre Lehren vom Morde, vom Wucher, von den Richtern, vom Genusse, vom Ehrgeiz, Neid, von der Leckerhaftigkeit, von zweideutigen Reden und Mentalrestrictionen, von den Freiheiten, welche Mädchen erlaubt sind, von der Kleidung des weiblichen Geschlechts, vom Spiele, von Beichte, Genugthuung, Absolution, nächster Gelegenheit zu sündigen, Contrition und Liebe Gottes, und noch einige andere. Montalte's Geduld hatte bis in den zehnten Brief ausgehalten, endlich bricht sie ihm, und er macht seinem Jesuiten eine offene und starke Erklärung. Am Ende dieses Briefs findet man folgende Stelle: "Ach mein Vater, sagte ich, es giebt keine Geduld, welche gegen euch aushalten könnte, man kann nicht ohne Abscheu hören, was ich so eben gehört habe. Es kommt nicht von mir selbst, antwortete der Vater. Ich weiß es wohl, aber ihr habt keinen Abscheu davor, ihr habt vielmehr Achtung vor den Urhebern dieser Maximen. Glaubt ihr nicht, daß eure Beistimmung euch zum Theilnehmer an ihrem Verbrechen macht? — War es nicht genug, den Menschen so viele verbotene Dinge durch die dabei angebrachten Milderungen erlaubt zu haben; mußte man ihnen noch Gelegenheit geben, die Verbrechen selbst zu begehen,

hen, welche ihr durch die Leichtigkeit und Sicherheit der ihnen dargebotenen Absolution nicht habe entschuldigen können, mußte man zu diesem Zwecke die Macht der Priester zerstören und sie verbindlich machen, mehr als Sclaven, denn als Richter, die hartnäckigsten Sünder zu absolviren, und zwar ohne Aenderung des Lebens, ohne irgend ein Zeichen der Reue, als hundertmal gebrochene Versprechungen, ohne Buße, wenn sie sie nicht annehmen wollen, ohne die Gelegenheiten zu Lastern zu verlassen, wenn es ihnen Unbequemlichkeiten macht? — Aber man geht noch weiter, und die Frechheit, mit welcher man die heiligsten Regeln des christlichen Lebenswandels erschüttert, geht bis zum gänzlichen Umsturze des Gesetzes Gottes. Man verletzt das große Gebot, welches das Gesetz und die Propheten umfaßt: man greift die Frömmigkeit im Herzen an: man nimmt den Geist weg, welcher das Leben giebt: man sagt, daß die Liebe Gottes nicht nothwendig zur Seeligkeit ist: man behauptet selbst, daß diese Dispensation von der Liebe Gottes der Vortheil ist, welchen Jesus der Welt gebracht hat. Das ist die höchste Stufe der Gottlosigkeit. Der Preis des Bluts Jesu ist, uns von der Pflicht, ihn zu lieben, zu befreien! Vor der Menschwerdung war man verbunden, Gott zu lieben, seitdem aber Gott die Welt so geliebt hat, daß er ihr seinen einzigen Sohn schenkte, so ist die durch ihn losgekaufte Welt nicht mehr verbunden, ihn zu lieben! Seltsame Theologie unserer Tage! Man wagt es, das Anathem aufzuheben, welches der heilige Paulus wider diejenigen aus-

 spricht,

spricht, welche den Herrn Jesus nicht lieb haben! Man vernichtet, was der heilige Johannes sagt: Wer nicht liebt, bleibt im Tode, und was Jesus selbst sagt: Wer ihn nicht liebt, hält seine Gebot nicht! Man macht diejenigen, welche Gott niemals in ihrem ganzen Leben geliebt haben, des Anschauens Gottes in der Ewigkeit würdig. Das ist das vollendete Geheimniß der Bosheit. Oeffnet endlich die Augen, mein Vater, und wenn euch die übrigen Verirrungen eurer Casuisten nicht gerührt haben, so mögen euch diese letzten durch ihre ganz ausschweifende Beschaffenheit davon zurückbringen. Ich wünsche es von ganzem Herzen für euch und alle eure Väter, und ich bitte Gott, daß er sie möge erkennen lassen, wie falsch das Licht ist, welches sie an solche Abgründe geführt hat, und daß er diejenigen mit seiner Liebe erfüllen möge, welche es wagen, die Menschen von derselbigen zu dispensiren." Mit diesem Briefe wollte Pascal schließen. Er hatte wirklich den Geist der Jesuitischen Moral hinreichend dargestellt und der Erfolg hatte seine Bemühungen über alle Erwartung gekrönt. Allein, während seine Briefe erschienen, hatte ein Jesuit elende Gegenbriefe herausgegeben [f]), durch welche

f) Die Jesuiten haben sie nachher gesammelt und in einem Bande drucken lassen. Reponses aux lettres provinciales, à Liege 1658. Dieses Buch ist in drei Theile eingetheilt. Der erste enthält zwei allgemeine Antworten auf die Provinzialbriefe, der zweite eine besondere Antwort auf die 10 ersten Briefe, welche in 29 Betrügereien eingetheilt ist, der dritte die Antwort auf den 11ten und die 6 folgenden Briefe, sammt der Bulle Alexander's VII. wider den Jansenius, und einige andere Stücke.

welche in der That Paſcal's Briefe nur deſto mehr ins Licht geſtellt wurden. Dieſer fand jedoch nöthig darauf zu antworten. Er gab alſo noch acht Briefe heraus, welche an die ehrwürdigen Jeſuitiſchen Väter ſelbſt gerichtet ſind. Hier nimmt er einen ſtrafenden, ernſten, entſcheidenden und ſarkaſtiſchen Ton an, auch hier zeigt ſich die logiſche Richtigkeit in Verbindung mit Eleganz. Die Jeſuiten hatten ihm die Vorwürfe gemacht, daß er heilige Gegenſtände ins Lächerliche ziehe, daß er gegen ſie wiederhole, was man ihnen ſchon oft geſagt habe, daß er ein heimlicher Calviniſt und Betrüger ſey, daß er Stellen aus Schriften der Jeſuiten entſtellt, verfälſcht, mißverſtanden, und falſch citirt habe, daß er in einer geheimen Verbindung ſtehe, welche das Evangelium, als eine apokryphiſche Geſchichte, ausrotten und den Deismus auf den Trümmern deſſelben erbauen wolle. Montalte vertheidigte ſich wider dieſe Vorwürfe, und ergriff dieſe Gelegenheit, die Jeſuitiſche Moral aufs neue zu beleuchten und dem Orden neue tödtliche Schläge zu verſetzen. Die Jeſuiten hatten auch Drohungen wider Paſcal gebraucht, welchen ſie doch damals ſchwerlich ſchon als den wahren Verfaſſer dieſer Briefe kannten. Dieß veranlaßte ihn im 12ten Briefe zu einer Erklärung, welche an ihm ſelbſt wahr geworden iſt: "Das iſt ein ſeltſamer und langer Krieg, wo die Gewalt die Wahrheit zu unterdrücken ſtrebt. Alle Anſtrengungen der Gewalt können die Wahrheit nicht ſchwächen, und dienen nur dazu, ſie mehr zu heben. Alles Licht der Wahrheit kann nichts ausrichten, um die Gewaltthätigkeit zufrieden zu ſtellen, es erbittert ſie nur noch mehr. Wenn Kraft

it Kraft streitet, so zerstört die stärkere die schwä-
ere; wenn man Raisonnements einander entge-
ensetzt, so werden die wahren und überzeugenden
iejenigen beschämen und zernichten, welche nichts
ls Lüge und Eitelkeit für sich haben; aber die
Gewalt und die Wahrheit können nichts über ein-
nder ausrichten. Man behaupte jedoch nicht, daß
ie Sachen gleich sind: denn es ist der große Un-
erschied, daß die Gewalt nach Gottes Anordnung
ur einen beschränkten Lauf hat, und daß Gott
hre Wirkungen zum Ruhme der Wahrheit, wel-
he sie angreift, gereichen läßt, statt daß die Wahr-
eit ewig besteht und endlich über ihre Feinde tri-
umphirt, weil sie ewig und mächtig, wie Gott
elbst, ist." Im 15ten Briefe sieht sich Montal-
e durch die beständigen Verleumdungen, welche
ie Jesuiten über ihn und die Jansenisten aus-
treuten, veranlaßt, ein Geheimniß ihres Ordens
ufzuschließen, daß sie nämlich die Verleumdungs-
ucht von der Zahl der Laster ausschließen. Der
7te und 18te Brief ist an den Jesuiten Annat
gerichtet, welcher eine Schrift wider die Jansenis-
ten und Montalten herausgegeben hatte g),
n welcher er den letzten aufs bestimmteste der Ket-
erei beschuldigte, ihm sagte, daß er auf seine
Briefe keine Antwort verdiene, als daß er ein
Ketzer sey und als solcher keinen Glau-
en verdiene, und in welcher er auch Portro-
al mit den beschimpfendsten Schmähungen über-
häufte. Montalte erklärt, daß er kein Port-
oyalist, kein Jansenist, kein Priester, kein
Doctor, von keiner Secte, sondern gut ka-
holisch, aber unabhängig, und fest entschlossen sey,
die

g) La bonne foi des Jansenistes — Paris 1656.

die Jesuitischen Maximen mit aller seiner Kraft zu bekämpfen. Er sucht übrigens die gekränkte Ehre der Jansenisten und der Nonnen von Portroyal wider die Jesuitischen Schmähungen zu retten. Er entfernt von den Jansenisten den Verdacht, daß sie, wie Calvin, die Gnade für unwiderstehlich halten. Die beiden Briefe sind mit ganz außerordentlicher Bündigkeit, Kunst und Feinheit über eine sehr verworrene und streitige Materie geschrieben [h]). Die Provinzialbriefe wurden bald durch viele Ausgaben vervielfältigt und in mehrere Sprachen übersetzt [i]). Nikole übersetzte sie unter dem Namen Wilhelm Wendrok's, Doctors der Theologie zu Salzburg, mit zahlreichen und ausführlichen Anmerkungen ins Lateinische [k]), und auch diese Uebersetzung hat mehrere Ausgaben erlebt, so wie auch die Noten ins Französische übersetzt wurden [l]). Von Jesuitischer Seite kamen mehrere Gegenschriften von Annat, Pirot, Moya, Fevre [m]), Des Champs [n]), Daniel

h) Ein Fragment von einem 19ten Brief hat Bossut in den Oeuvres complets de *Bl. Pascal.* 5 Voll. Paris 1779. geliefert.

i) Sie kamen französisch, lateinisch, spanisch und italienisch auf einmal Cölln 1684. heraus.

k) — cum notis, quibus tum Jesuitarum adversus Montaltium criminationes repelluntur, tum praecipua theologiae moralis capita a novorum Casuistarum corruptelis vindicantur — Colon. 1658.

l) Les Provinciales — — avec les notes de *G. Wendrock.* Traduites en françois. nouv. edit. 3 Voll. 1712.

m) *Bernh. Stubrockii* Notae ad notas *G. Wendrockii.* — 1659. oder Ejusd. Apologeticus doctrinae moralis S. J. Lugd. 1670.

n) Quaestio facti de sententia theologorum societatis circa opiniones probabiles. Paris. 1659.

niel o) und Andern heraus. Von diesen Schriften und ihren Schicksalen ist zum Theil schon oben geredet, zum Theil werden sie nachher als Vertheidigungsschriften für die Jesuitische Moral überhaupt wieder in Betracht kommen. Die Jesuiten brachten es wirklich dahin, daß die Provinzialbriefe von den Parlementern zu Aix 1657 und Paris 1660 zum Feuer verurtheilt wurden p), und daß auch der Pabst Alexander VII. 1656. sie verdammte, welches aber ihren Ruhm weder vermindern, noch erhöhen konnte q).

Anton Arnauld, Doctor der Sorbonne † 1694. war aus einer Familie, in welcher der Haß gegen die Jesuiten schon lange einheimisch war. Sein Vater, ein Parlementsadvokat, hatte die Sache der Universität wider die Jesuiten mit großer Beredsamkeit und Geschicklichkeit geführt, suchte die Richter zu überzeugen, daß sie durchaus im Reiche nicht geduldet werden müßten, und als man sie nach ihrer Verbannung wieder aufnehmen wollte, suchte er es durch eine herausgegebene Schrift zu verhindern. Der Sohn wurde schon dadurch selbst ein Gegenstand des Hasses und der Verfolgung der Jesuiten, noch mehr, als er in Schrif-

o) Reponse aux lettres provinciales de *L. de Montalte* ou Entretiens de Cleandre et d'Eudoxe. à Cologne 1694. 1696. Bruxelles 1697.

p) Dieß haben Einige bezweifelt, es ist aber ausgemacht. S. *Bayle* Art. *Pascal* Not. L.

q) Merkwürdig sind Pascal's eigene Erklärungen über seine Provinzialbriefe, Pensées p. 373 sq. ed. *Bossut*. Daß er bei den Anführungen aus den casuistischen Werken der Jesuiten auch fremde Beihülfe gehabt, leugnet er gar nicht.

Schriften, welche mit viel Stärke und Gelehrsamkeit geschrieben waren, die Parthie des Jansenius nahm. Sie brachten es dahin, daß er von der Sorbonne verdammt und ausgeschlossen wurde. Seit dieser Zeit lebte er theils einsam in der Nähe von Portroyal, theils, weil er sich im Reiche nicht sicher glaubte, im Auslande, wo er sich nur einer kleinen Anzahl von Freunden zu erkennen gab. Bis an seinen Tod fuhr er fort, wider die Jesuiten zu schreiben. Auch ihre Moral griff er mit der ihm eigenen Energie, Penetration und Gelehrsamkeit an. Er ist wahrscheinlich der Verfasser des Buchs, welches unter dem Titel: Theologische Moral der Jesuiten wider die guten Sitten der Christen überhaupt, französisch 1643 und lateinisch 1645. herauskam [r]), und welches die Jesuiten Caussin [s]) und le Moine [t]) in besondern Schriften bestritten haben. Er denuncirte die moralischen Ketzereien der Jesuiten dem Pabste, den Bischöfen, den Fürsten, den Obrigkeiten, dem ganzen Publicum [u]). Er gab manche anonymische Schriften wider sie heraus

r) *Dupin* XXXVIII. 647. giebt jedoch den Bischof Hallier von Cavaillon für den Verfasser aus.

s) Reponse au livre intitulé: la Theol. mor. des Jes. Paris 1644.

t) Manifeste apologetique pour la doctrine des Jesuites contre une pretendüe theol. mor. Paris 1644.

u) Nova haeresis in theologia morali, denuntiata pontifici, episcopis, principibus et magistratibus. Colon. 1689. Haeresis impia adversus praeceptum de Deo amando resuscitata, post solennes ab ecclesia factas condemnationes per thesin apud Jesuitas publice defensam. Colon. 1690.

aus, als deren wahrer Verfasser er niemals bekannt geworden ist. Eine Schrift, welche unter dem Titel: Praktische Moral der Jesuiten herausgekommen ist, hat ihn wenigstens den letzten sechs Bänden nach zum Verfasser; sie ist historisch und erzählt viele schlechte Streiche von den Jesuiten v). Wollte man solche Schriften in die Geschichte ihrer Moral hereinziehen, so würde man gar kein Ende finden.

Nikole wurde in den Anmerkungen und Abhandlungen, mit welchen er die Provinzialbriefe herausgab, nicht bloß ein Apologete dieser Briefe, sondern er bestritt auch darin die Moral der Jesuiten aufs neue und machte das Publicum noch mehr mit derselben bekannt. Pascal hatte selbst schon in seinen acht letzten Briefen die Vorwürfe und Verleumdungen widerlegt, zu welchen die Jesuiten durch seine vorhergehenden Briefe veranlaßt worden waren. Einige hatte er jedoch unbeantwortet gelasseu. Die Jesuiten benutzten dieß, um viele Leute zu überreden, daß Pascal darauf nicht habe antworten können, und um dadurch seine Redlichkeit und Aufrichtigkeit verdächtig zu machen. Nikole wollte also alle ihre Vorwürfe beantworten und die Ehre Pascal's retten. Mit großer Sorgfalt suchte er in den Apologeten der Gesellschaft Jesu alle mögliche Einwen-

v) La morale pratique des Jesuites, où elle est représentée en plusieurs histoires, arrivées dans toutes les parties du monde. Extrait ou de livres très autorisés et fidelement traduits ou de mémoires tres sûrs et indubitables. nouv. edit. T. I. II. Amsterd. 1746. III. Nancy 1734. IV. ohne Druckort 1718. V. 1717. VI. Nancy 1735. VII. 1716. VIII. 1716.

Einwendungen auf, stellte sie zusammen und widerlegte sie mit der pünktlichsten Genauigkeit. Er blieb aber dabei nicht stehen, sondern mischte Untersuchungen über die wichtigsten moralischen Fragen ein, erklärte die allgemeinen Principien der christlichen Moral, bestritt den Jesuitischen Antimoralismus, und lieferte Beiträge zur Geschichte der Moral. Was die moralischen Principien betrifft, welche er den Jesuiten entgegenstellte, so sind es folgende: Der Zweck der ganzen Moral geht dahin, die menschlichen Handlungen einer Regel zu unterwerfen. Bei diesen Handlungen kommt es darauf an, was nothwendig sey, damit es menschliche, und damit es gute Handlungen seyen. Man nennt sie menschlich, wenn sie freiwillig sind, ihre Güte aber hängt theils von der Regel ab, mit welcher sie übereinstimmen müssen, theils von dem Zwecke, auf welchen sie sich beziehen müssen. Es giebt zwei Regeln für die menschlichen Handlungen: Gewissen und Gesetz Gottes; es giebt nur Einen Zweck, nämlich Gott, als Gegenstand der Liebe. Diese Principien, welche die Casuisten ganz umgestürzt hatten, richtet Nicole wieder auf, und erläutert sie in vielen Stellen. Schon Pascal hatte in seinem vierten Briefe gezeigt, was erfordert werde, wenn eine Handlung freiwillig seyn soll. Nicole sucht in den Noten dasselbige zu beweisen und stürzt die Lehre des Apologeten der Casuisten von den guten Gedanken, an welche man nicht denkt, nieder. In den Anmerkungen zum fünften Briefe vertheidigt er Gewissen und Gesetz Gottes als die einzigen wahren Sittenregeln, stürzt die Probabilität, über welche er eine ausführliche Untersuchung an-

anstellt, nieder, beweißt, daß eine im Naturrechte falsche Regel, wenn sie auch von hundert Casuisten für probabel gehalten wird, nicht von der Sünde befreit, daß man nicht, ohne zu sündigen, der weniger probablen und sicheren Meinung folgen kann, er setzt die Consequenzen, welche die Casuisten aus ihrer Probabilitätslehre ableiten, ins Licht, und zeigt, daß es durchaus nicht erlaubt ist, verschiedene Casuisten zu befragen, in der Absicht, der Meinung zu folgen, welche uns besser gefallen wird, und daß es auch den Casuisten nicht erlaubt ist, nach einer Meinung zu antworten, welche sie für falsch in der Speculation halten, weil sie für diejenigen, von welchen sie befragt werden, angenehmer ist. In den Abhandlungen und Anmerkungen zum 10. Briefe widerlegt er mit besonderer Gründlichkeit die Lehren der Jesuiten von der Liebe zu Gott. Unter diesen hatte vorzüglich Sirmond diese Materie in ein paar besondern Schriften abgehandelt. Er unterschied zwischen der Liebe der Empfindung und der That, oder zwischen affectiver und effectiver Liebe, und behauptete, jene sey nur auf eine sanfte Art, nicht unter Androhung von Strafe und Verdammniß, diese aber nach aller Strenge vorgeschrieben, jene würde durch eine strenge und drohende Verpflichtung nur zerstört werden. Nicole lehrt dagegen, daß beide Gattungen von Liebe unzertrennlich seyen, daß auch die innere Liebe Gottes nothwendig zur Seeligkeit, daß man zu derselben streng verpflichtet sey, daß Jesus und die Apostel sie ausdrücklich zur Pflicht machen, daß sie eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, d. i. eine innere Liebe Gottes fordern. Weil die Jesuiten

suiten sich auch von den mehr untergeordneten Principien der Moral entfernt hatten, so bemüht sich Nicole, auch diese wider sie zu retten. Dieß thut er vorzüglich in einer Abhandlung über die kirchlichen Gesetze, welche dem siebenten Briefe beigefügt ist. Hier widersetzt er sich vorzüglich der Behauptung der Jesuiten, daß Kirchengesetze durch den Nichtgebrauch abgeschafft werden können. Anderswo bestreitet er die Ausnahmen, durch welche die Jesuiten die Gebote Gottes schwächen, und verwirft alle diejenigen, welche nicht auf die heilige Schrift oder Tradition gegründet seyen. In einer Note zum siebenten Briefe deckt er das Täuschende ihrer Methode in der Richtung der Absicht auf. Dieß sind nur die allgemeinern und wichtigern Materien dieser Noten und Abhandlungen, woraus zugleich erhellt, wie und von welchen Seiten Nicole das ganze Gebäude erschütterte, die speciellern und minder wichtigen brauchen hier nicht angeführt zu werden. Zwei Hauptgegner sind es, welche er bekämpft, jener Jesuit, welcher während Pascal seine Provinzialbriefe herausgab, immer Antworten auf dieselbige erscheinen ließ, und Pirot, der Verfasser der Apologie der Casuisten. Er erinnert übrigens ausdrücklich, daß es weder ihm noch Pascal'n darum zu thun sey, Haß gegen die Jesuiten, sondern gegen ihre Meinungen und gegen das Laster zu erregen.

Noch war die Jesuitische Ordensmoral von keinem ihrer Gegner mit einer gewissen Vollständigkeit, in einer systematischen Ordnung, und mit einer sorgfältigen Ausziehung von Stellen aus ihren Büchern dargestellt, noch war der Beweis nicht

nicht strenge und ausführlich geführt worden, daß diese Moral wirklich Ordenslehre sey. Dieß Verdienst erwarb sich Nikl. Perrault, Doctor der Sorbonne † 1667. [w]). Mit unbeschreiblicher Mühe durchlas er die moralischen Bücher der Jesuiten, zog sie aus, brachte die Irthümer, welche sie in die christliche Moral eingeführt hatten, unter gewisse Titel, stellte sie mit großer Nettigkeit und Klarheit dar, mischte unter die Darstellung eine stets fortgehende Widerlegung, und führte einen langen Beweis, daß alle diese Bücher mit Erlaubniß und Billigung der Oberen des Ordens gedruckt worden wären. Er übergab die Handschrift einigen Freunden, ihr Urtheil darüber zu hören, starb aber, ehe er sie zurück erhielt, und konnte sie, nachdem sie von seinen Freunden des Drucks würdig erkannt worden war, nur noch einem derselben empfehlen. Diese für Geist, Herz und Körper äußerst angreifende Arbeit hatte seinen Tod beschleunigt [x]). Ein paar Jahre nach seinem Tode erschien sie, jedoch ohne seinen Namen, welchen man der Wuth und den Schmähungen der Jesuiten nicht aussetzen wollte. Sie war in der That sehr verdienstlich und hat sehr wohlthätige Wirkungen hervorgebracht. Ueberall sind die Schriften der Jesuiten aufs pünktlichste nach-

w) La Morale des Jesuites, extraite fidelement de leurs livres, inprimez avec la permission et l'approbation des superieurs de leur compagnie. Par un docteur de Sorbonne. 3 Tomes. à Mons 1669.

x) — enfin il fallut succomber sous un travail si penible et affligeant. Sa patience se trouva epuisée. La douleur de voir la morale de Jesus Christ si horriblement defigurée s'empara de son coeur et le jetta dans une langueur, qui le desscha peu à peu et le ravit à l'eglise — Avertiss. T. I.

nachgewiesen und die Stellen aus denselben angeführt. Das Ganze ist in drei Haupttheile gebracht: Principien der Sünde — Mittel wider die Sünde — besondere Pflichten. Perrault führt den vollständigen Beweis, daß die Jesuitische Casuistik die Principien der Sünde nährt, und und zwar sowohl die innnere, Begehrlichkeit, Unwissenheit, böse Gewohnheiten und Absichten, als auch die äußere, nämlich Gegenstände, die zur Sünde reitzen, Gelegenheiten zum Bösen, böse Beispiele, menschliche Autorität, Vernünftelei; Probabilität, daß sie die Mittel wider die Sünde schwächt oder zerstört, und zwar sowohl die innern, welche die Gnade im Herzen wiederherstellen, nämlich Glauben, Gebet, Buße, gute Werke, Gebraucht der Sacramente, als auch die äußern, nämlich heilige Schrift, Gebote Gottes und der Kirche, daß sie endlich alle Pflichten untergräbt, alle Laster entschuldigt und Sittenverderbniß unter alle Classen von Menschen bringt.

Selbst ein Jesuit trat wider den Probabilismus auf und wollte beweisen, daß er keinesweges Lehre des Ordens sey. Gonzalez, ein Spanier, fieng im Jahr 1671. an, eine Schrift über diesen Gegenstand auszuarbeiten, und hatte die Absicht, sie dem Ordensgeneral Oliva zu widmen. Als er 1676. Professor der Theologie zu Salamanca wurde, vermehrte er sie noch sehr, wurde aber immer verhindert, sie herauszugeben. Im Jahr 1687. nahm er sie mit sich nach Rom, wo er sie erst, nachdem er selbst Ordensgeneral geworden war, drucken ließ. Er beweist in derselben, daß der Probabilismus nicht von der Gesellschaft

sellschaft Jesu erfunden worden sey. Er meint, daß er im Jahr 1571., wo der Franciscaner Anton von Cordua gelehrt habe, man müsse unter zwei gleich probablen Meinungen die sicherere wählen, noch nicht aufgestellt gewesen sey. Aber im Jahr 1592. habe der Augustinianer Salonius zu Venedig einen Tractat über Recht und Gerechtigkeit drucken lassen, wo er behaupte, daß Jeder unter zwei probablen Meinungen in der Praxis die weniger probable wählen könne, und daß dieß der Gedanke mehrerer, auch Thomistischer Lehrer, sey. Das darauf folgende Jahr habe der Jesuit Valentia davon, wie von einer insgemein angenommenen Meinung, gesprochen. Der erste Jesuit aber, welcher ganz ausdrücklich diese Meinung angenommen habe, sey Vasquez, welcher sich 1598. für dieselbige erklärt habe, und seit dieser Zeit bis 1656. sey sie von den Meisten, welche diese Frage behandelt haben, angenommen worden. Gonzalez behauptet sogar, daß die Jesuiten die ersten gewesen seyen, welche jene Meinung bestritten haben. Er führt drei, nämlich Ferdinand Rebelle, Paul Comitolus und Andreas le Blanc an, welche sich wider die Probabilität erklärt haben, ehe irgend jemand sie angriff. Er entschuldigt diejenigen, welche sie erfunden und befolgt haben, und schreibt ihnen gute Absichten zu. Er meint, daß sie nicht durch die Neuheit ihrer Entdeckung sich haben Credit verschaffen, noch den Leidenschaften der Menschen haben schmeicheln, sondern nur die Christen vor zwei Extremen haben verwahren wollen, ein zu weites oder ein zu enges Gewissen zu haben. Er selbst unterscheidet zwei Bedeutungen,

in

in welchen der Satz, daß man der weniger probablen Meinung folgen, und die probablere und sicherere verwerfen dürfe, genommen werden könne. In der ersten Bedeutung beruht die Probabilität auf der Zahl angesehener Schriftsteller, welche eine Meinung behauptet haben, in der zweiten beruht sie auf dem Nachdenken des Individuums, auf den Gründen, welche es in der Vernunft und dem göttlichen Gesetze für eine Meinung findet. In dem ersten Sinne giebt Gonzalez zu, daß man der weniger probablen Meinung folgen dürfe, besonders wenn die auf Zahl und Autorität der Lehrer gegründete Probabilität die andere nicht bedeutend überwiegt. In dem zweiten Sinne aber ist er vollkommen überzeugt, daß man immer die mehr probable und sichere Meinung vorziehen müsse. Er will, daß der Mensch in moralischen Dingen unpartheiisch die Wahrheit erforsche, und immer nur das wähle, was er nach aufrichtiger Prüfung für das Beste erkenne. Nach diesen richtigen Entscheidungen aber, welche freilich der herrschenden Lehre des Ordens ganz zuwider waren, erklärt er, der Ordensgeneral, doch, daß er die Jesuitischen Väter nicht verbindlich machen will, seiner Meinung zu folgen, daß er ihnen vollkommene Freiheit läßt, diejenige Meinung anzunehmen, welche sie nach strenger Prüfung am besten begründet finden werden.

Wie sich die Jesuiten bei diesen Bestreitungen benommen und sich wider dieselbe vertheidigt haben, erhellt zum Theil schon aus dem, was bereits erzählt worden ist; es bedarf jedoch noch einer besondern Auseinandersetzung.

Anfangs leugneten die Jesuiten, was ihnen
Last gelegt worden war, und versuchten, die
ite zu überreden, daß es lauter Unwahrheit
d Verleumdung sey. Als man ihnen das Ge-
itheil gar zu evident bewies, so behaupteten sie,
ß es nur die Lehre einiger Jesuiten, nicht aber
s Ordens sey. Nachdem man ihnen gezeigt hat-
daß die Bücher, in welchen diese Lehren ent-
lten seyen, nur unter der Billigung der Ordens-
ern gedruckt seyen und einstimmig von vielen
suitischen Schriftstellern vorgetragen worden,
wollten sie nicht nur zeigen, daß man viele
tellen aus ihren Büchern verdreht und verfälscht
be, sondern sie übernahmen auch jetzt öffentlich
Vertheidigung dieser Lehren und überhäuften
gleich ihre Gegner mit den abscheulichsten Schmä-
ngen. Bei der Vertheidigung ihrer Moral
hten sie gewöhnlich gar nicht ihre schändlichen
einungen zu mildern und zu beschränken, sondern
machten es fast noch ärger, als ihre Vorgänger,
d brachten nun ihre Greuel, welche vorher nur
dicken lateinischen Folianten versteckt lagen, auch
das große Publicum, wodurch sie sich selbst
hr schadeten, als ihren Gegnern. Zudem ka-
n sie diesen an Geist, Geschmack und nützlicher
elehrsamkeit diesmal nicht gleich. Eine gewisse
hlgkeit, Abgeschmacktheit und Gemeinheit zeich-
e ihre apologetischen Schriften aus, und, wenn
schön schreiben wollten, so war es pedantische,
ulgerechte Ziererei. Die Pirot und Moya
nten sich mit den Pascal und Arnauld auf
ne Weise messen. Am glücklichsten waren sie
h, wenn sie ihre Gegner aus gewissen Schrift-
len bestritten. Da von beiden Seiten die durch-

gängige

gängige Inspiration der heiligen Schrift angenommen und doch in gewissen Schriftstellen auch Unsittliches gelehrt, ja von Gott selbst geboten war, auch böse Beispiele ohne Mißbilligung oder gar mit Billigung erzählt waren, so hatten hier die Jesuiten gewonnen Spiel und ihre Gegner einen harten Stand.

Schon der Jesuit bei Pascal vertheidigt die Moral seines Orden so [y]): "Unser vornehmster Zweck würde gewesen seyn, keine andere Maximen, als die des Evangeliums, in ihrer ganzen Strenge festzusetzen. Man sieht es auch genug an der Regelmäßigkeit unserer Sitten, daß, wenn wir Andern etwas nachlassen, dieß vielmehr aus Herablassung, als Absicht geschieht. Wir sind dazu genöthigt. Die Menschen sind heutzutag so verdorben, daß, da wir nicht machen können, daß sie zu uns kommen, wir zu ihnen gehen müssen. Sonst würden sie uns verlassen, sie würden es noch schlimmer machen und sich jeder Ausschweifung überlassen. Um sie zurückzuhalten, haben unsere Casuisten die Laster in Betracht gezogen, zu welchen man in allen Ständen am meisten geneigt ist, um, ohne jedoch die Wahrheit zu verletzen, so sanfte Maximen festzusetzen, daß man sehr schwierig seyn müßte, wenn man nicht damit zufrieden wäre. Der vornehmste Zweck, welchen sich unsere Gesellschaft zum Besten der Religion vorgesetzt hat, ist der, niemand, wer es auch sey, zurückzustoßen, um die Welt nicht zur Verzweiflung zu bringen. Wir haben also Maximen für alle Gattungen

y) Lettr. VI. p. 7.

tungen von Personen, für Priester, Mönche, Edelleute, Dienstboten, Reiche, Kaufleute, Unglückliche, Arme, für fromme und nichtfromme Frauen, für Verheirathete, für unordentliche Leute. Nichts entgeht unserer Vorsicht." So vertheidigt dann auch Pirot die Jesuitische Ordensmoral. Er sagt irgendwo in seiner Apologie der Casuisten: "Ja wir haben solche Grundsätze behauptet, aber wir hatten gute Gründe dazu." Zu diesen Gründen gehörte auch der, daß man die Menschen nehmen müsse, wie sie einmal seyen, daß man sich nothwendig nach ihnen accommodiren müsse, um etwas bei ihnen auszurichten, daß man durch eine eiserne Strenge sie nur zurückstoße und sich selbst lächerlich mache. Außerdem zeigte Pirot, daß die Jesuiten nicht die Erfinder der Moral wären, wegen welcher ihnen so große Vorwürfe gemacht werden, daß schon vorher Mönche aus verschiedenen Orden, Scholastiker, Casuisten, Summisten, Canonisten, Bischöffe solche Grundsätze ohne Anstoß vorgetragen hätten, daß die Jesuiten sogar manche dieser Grundsätze aus der heiligen Schrift selbst darthun könnten. Er legte seinen Gegnern verwickelte casuistische Fälle und Collisionen vor, und fragte sie, ob sie dann im Stande seyen, sie nach einer bestimmten, zuverlässigen Regel zu entscheiden, ob sie hier mehr vermögen, als die Jesuiten? Er griff die Allgemeinheit, Festigkeit und Gleichförmigkeit der Moral nach der Weise der Pyrrhonier an, und forderte seine Gegner auf, ihn zu widerlegen [z]).

Der

z) Bayle Art. Loyola Not. T. sagt: Disputez tant qu'il vous plaira sur des questions de Logique, mais dans la

Der Verfasser der Apologie, welche sonst nichts als Frechheit, Verwegenheit, Rache und Mord athmet, wimmert übrigens wie ein Kind und sucht das Mitleiden des Publicums rege zu machen, wenn er auf Pascal's Spöttereien kommt. Die Stelle ist merkwürdig genug, um ihn selbst hier reden zu lassen: "Die grausamsten Strafen sind nicht immer diejenigen, welche man in der Verbannung, am Galgen, auf dem Rade aussteht. Was man die Märtyrer leiden ließ, welche man mit Honig rieb, um sie nachher den Stichen der Wespen auszusetzen, war grausamer, als manche andere Strafen, welche schrecklicher scheinen und mehr Mitleiden erregen. Die Verfolgung, welche die Jesuiten durch die Bouffonnerieen von Portroyal ausgestanden haben, hat etwas Aehnliches: ihre Tyrannen haben aus Süßigkeiten, welche mit einem grausamen Scherze vergiftet waren, das Werkzeug ihrer Strafen gemacht, und die Welt hat sie verlassen und den blutigen Stichen der Verleumdung dahingegeben. — Ich zweiffe nicht, daß Verbannung und Marterthum weniger schmerzhaft und erträglicher waren, als daß sich die Gesellschaft Jesu unter diesen Spöttereien ganz verlassen sah: denn in den entfernten Provinzen wurden die Väter geehrt, statt daß sie hier mißhandelt werden,

la morale contentez vous du bon sens et de la lumiere, que la lecture de l'evangile repand dans l'esprit: car si vous entreprenez de disputer à la façon des scholastiques, vous ne saurez bientot par où sortir du labyrinthe — Ceux qui ont lu le livre du Pere *Pirot*, m'avoueront qu'il est plus aisé de le censurer et de sentir qu'il contient une mauvaise doctrine, que de résoudre ses objections —

werden, sie mögen sich auch benehmen, wie sie wollen. Schweigen sie, so lacht man, antworten sie, so sagt man, daß sie Andern die Geduld einschärfen, und daß sie selbst nicht einmal einen Scherz ertragen können" [a]). Er hätte noch hinzusetzen können, daß sie sich durch ihre Vertheidigungen neue Verachtung und öffentliche Verdammung zuzogen. Endlich trat vierzig Jahre nach Erscheinung der Provinzialbriefe ein geschickterer, feinerer und anständigerer Vertheidiger auf, welcher mit den übrigen nicht in Eine Classe gehört. Daniel, der Verfasser einer Geschichte von Frankreich, schrieb eine Antwort auf jene Briefe, welche so, wie diese, in Erzählung und Dialog eingekleidet war und sich durch einen lebendigen Ausdruck, durch Feinheit der Wendungen und Bemerkungen, durch Witz und Spott auszeichnete, aber keinesweges dem Originale gleichkam, zu welchem sie ein Gegenstück seyn sollte [b]). Man liest hier in der ersten Unterhaltung eine Erzählung von dem Ursprunge und der Geschichte der Provinzialbriefe, welche weder für Arnauld noch Pascal rühmlich ist. In der Apologie der Jesuitischen Moral kann man es nicht verkennen, daß Daniel sie in manchen Stücken günstiger und reiner darstellt, als sie wirklich im Ganzen war, aber doch zeigt, daß Pascal hie und da einzelnen Jesuiten Unrecht gethan habe.

Pascal hatte in seinem fünften Briefe gezeigt, daß die Jesuiten durch ihre accommodirende Moral

a) Apol. p. 174 sq.

b) Reponse aux lettres provinciales de L. de Montalte ou entretiens de Cleandre et d'Eudoxe. à Cologne 1696.

Moral über alle Gewissen herrschen wollen, daß sie für einige eine strenge, für andere eine ganz gelinde Moral haben, und daß der Probabilismus die Quelle und die Basis ihres ganzen Systems sey. Daniel kann nicht begreifen und glauben, daß man je einen solchen Plan gehabt, daß man so lange an demselben habe ausführen können, und daß doch vor Pascal oder den Jansenisten ihn niemand bemerkt habe, daß in allen Streitigkeiten, welche die Protestanten mit den Katholiken geführt haben und wobei immer die Jesuiten am meisten angegriffen wurden, doch keiner ihrer hartnäckigen Feinde sie von dieser Seite angegriffen hätte, daß, indem tausend Leute sich bestrebten, das Institut der Jesuiten zu untersuchen, zu erforschen, zu critisiren, zu verleumden, ihre Aufführung zu studiren, in die Geheimnisse ihrer angeblichen Politik einzudringen, doch dieses Geheimniß nicht vorher schon entdeckt worden wäre. Er findet dieß ganz unglaublich. Er fragt: in welchem Kopfe dieses seltsame Project sollte ausgeboren worden seyn? Ob etwa in dem des Ignatius? Ob man dann in den Constitutionen der Jesuiten auch nur die geringste Spur davon sehe? Ob etwa einige Decrete ihrer Generalcongregationen diese Tendenz haben? Ob man bemerken könne, daß irgend einer ihrer Generale von Ignatius an diese Verschwörung wider die Reinheit der christlichen Moral angesponnen habe [c])? Er gesteht zu, daß die Jesuiten nichts ohne Erlaubniß ihres Generals dürfen drucken lassen. Er bemerkt aber, daß der General deswegen nicht alle Bücher liest, welche die Jesuiten

c) Entretien 2. p. 29 sq.

ten in allen Theilen der Welt drucken lassen,
; er gewöhnlich den Provinzialen die Vollmacht
bt, die Bücher zu approbiren, welche in ihrem
stricte geschrieben werden, daß diese gewöhnlich
i Personen dazu ernennen, auf deren Stimme
ihre Approbation geben oder verweigern, und
; diese Personen nicht ihre eigenen Meinungen,
dern die auf den Universitäten und in den Schu-
insgemein angenommenen Grundsätze zur Regel
es Urtheils machen. Daraus zieht er den Schluß,
; die unter Approbation gedruckten Bücher nicht
Geist der Gesellschaft ausdrücken. Er meint,
nn die Gesellschaft Jesu wirklich einen solchen
an hätte, als ihr Pascal zuschreibt, alle ihre
itglieder die schlechtesten, nichtswürdigsten Leute
n würden, daß seit der Erscheinung der Pro-
zialbriefe die jungen Jesuiten, welchen man das
heimniß des Ordens verborgen hätte, die Au-
würden geöffnet haben und nicht länger in ei-
so verruchten Gesellschaft geblieben seyn, und
ar um so mehr, da jeder sie verlassen oder seine
tlassung erhalten könne, daß die, welche zuweilen
sgestoßen werden, das Geheimniß gewiß würden ver-
hen haben [d]). Er kann die Tugenden und verdienst-
len Aufopferungen, Leiden und Anstrengungen vie-
Jesuiten mit diesem verruchten Plane nicht vereini-
. Er sucht den Gedanken eines solchen Plans lä-
rlich zu machen, und daß der Probabilismus zur
sführung desselben von den Jesuiten soll erfun-
worden seyn, widerlegt er dadurch, daß er
on vor Entstehung ihrer Gesellschaft allgemein ge-
rt worden sey [e]). Dem Probabilismus widmet
er

) l. c. p. 34 sqq.
) l. c. p. 39 sqq.

er zwei besondere Unterhaltungen [f]). Er beschuldigt Pascal, daß er den Jesuiten eine Lehre von der probablen Meinung zuschreibe, welche sie niemals vertheidigt haben. Er behauptet, daß die Jesuiten zwei Bedingungen fordern, unter welchen eine Meinung probabel sey und von einem Theologen dafür gehalten werden könne: 1. daß sie den Lehren des Glaubens, den in der Kirche angenommenen Wahrheiten und keinem evidenten Grunde zuwider sey, 2. daß sie auf guten Gründen gebaut sey und daß man sie nicht leichtsinnig wider die gemeine und ordentliche Lehren der Doctoren vertheidige. Er führt zum Beweise mehrere Stellen aus den Schriften Jesuitischer und anderer Theologen an. Er behauptet, daß die Jesuiten unter den guten Gründen, welche zu einer probablen Meinung erfordert werden, die Autoritäten der Schrift, der Kirchenversammlungen, der Tradition verstehen, und daß, wie der Augenschein lehre, die Azor, Suarez, Vasquez, Layman, Leß, Sanchez aus diesen reinen Quellen der Moral geschöpft haben. Nur so viel giebt er zu, daß einige Compilatoren und Abbreviatoren, welche einen andern Zweck haben, als die, welche sie abkürzten, darin anders verfahren sind [g]). Er will beweisen, daß die Jesuiten die Lehre von der philosophischen Sünde niemals in dem Sinne behauptet haben, in welchem Pascal und Nicole sie ihnen zuschreiben, und legt ihnen nur die Meinung bei, daß man, um zu sündigen, wissen müsse, daß etwas Sünde sey, und daß die Unwissenheit, aus welcher

f) Entret. 3. 4.

g) 3 Entretien p. 75 sqq.

welcher man sündige, nicht unverschuldet und unüberwindlich seyn müsse [h]). Die Lehre der Jesuiten von der Richtung der Absicht erklärt er so, daß an sich gleichgültige Handlungen durch die damit verbundene Absicht entweder gut oder böse werden, und daß eine an sich gute Handlung, ohne eine gute Absicht, nicht gut sey [i]). Er leugnet durchaus, daß die Jesuiten lehren, die Liebe zu Gott sey nicht nothwendig zur Seeligkeit [k]). Den Zweck der Unterscheidung zwischen dem, was in der Praxis und was in der Speculation probabel ist, setzt er darin: 1. zu zeigen, daß es in der Moral nicht hinreichend ist, aus gewissen allgemeinen Principien zu raisonniren, deren Consequenzen, so richtig sie auch scheinen möchten, zuweilen sehr traurige Folgen haben möchten, wenn sie allein uns in der Praxis leiten sollten; 2. zu zeigen, daß es viele Dinge giebt, welche an sich selbst und in Beziehung auf die allgemeinen Regeln betrachtet, keine Sünden zu seyn scheinen, und welche wir doch vermöge einer moralischen Unmöglichkeit ohne Sünde nicht thun können, weil die Verderbniß des menschlichen Herzens, die Heftigkeit der Leidenschaften, der tiefe Eindruck, welchen die Gegenwart eines Guts oder Uebels macht, selten unsern Geist in einer Stimmung lassen, welche ruhig genug ist, um nicht die Grenzen der Mäßigung zu überschreiten, welche Vernunft und göttliches Gesetz

h) Entr. 5. p. 144 sqq.

i) S. Examen de la doctrine de la direction d'intention par rapport à la septieme provinciale. p. 334-41.

k) 7. Entret.

setz vorschreiben [l]). Ueber die Lehre von den Aequivocationen und Mentalrestrictionen hat Daniel zwei besondere, gelehrte und scharfsinnige Abhandlungen beigefügt [m]). Er verfährt darin mehr skeptisch, als entscheidend, und kennt die Schwierigkeiten, welche hier in Betracht kommen, sehr gut. Er beweist, daß die Jesuiten auch hier das, was ihnen zur Last gelegt wird, nicht zuerst gelehrt haben. Unter einer Aequivocation versteht er einen Satz, welcher mehrere Bedeutungen hat und welchen der Sprechende in einem Sinne nimmt, in welchem, wie er wohl weiß, der Andere ihn nicht nehmen wird. Unter einer Mentalrestriction versteht er einen Satz, welcher buchstäblich genommen falsch ist, und welcher nur dadurch wahr wird, daß man in Gedanken eine Bestimmung hinzusetzt, welche man aber nicht in dem Satze ausdrückt. Er gesteht zu, daß man sich in der Regel solcher Sätze nicht bedienen darf, daß dieß Sünde ist, sobald Religion, Gerechtigkeit oder Liebe dabei interessirt sind, daß man auch sonst es nicht ohne eine bedeutende Ursache thun darf, wodurch der Charakter der Duplicität wegfällt. Er meint, daß gewisse Aussprüche und Beispiele, welche in der heiligen Schrift gefunden werden, gewisse Stellen in den Schriften der Kirchenväter, und gewisse Beispiele der Heiligen große Schwierigkeiten in dieser Lehre ausmachen, und darauf leiten, daß Aequivocationen und Mentalrestrictionen in gewissen Fällen erlaubt seyen. Er findet, daß gewisse

l) S. die angehängte Abhandlung de la distinction du probable en pratique et du probable en speculation p. 319–333.

m) l. c. p. 342–387.

wisse casuistische Fälle nicht wohl anders gelöst werden können, namentlich wenn von Geheimnissen die Rede ist, welche uns anvertraut sind. "Vorausgesetzt, sagt er, aus diesen Gründen, daß solche zweideutige Reden, nicht, wie die Lüge, ihrer Natur nach böse sind, kann man sich derselbigen nicht bedienen, wenn von Geheimhaltung einer Wahrheit die Rede ist, welche das rechtmäßige Interesse eines Nächsten oder meiner selbst mich zu verbergen verpflichtet? und darf, ja soll der Mensch nicht seine Ehre und Vermögen, und alles, was dem Nächsten gehört, eben sowohl mit seinen Worten, als seinen Händen vertheidigen? Sind nicht Figuren der Rede, Hyperbeln, Ironieen denselbigen Inconvenienzen unterworfen; wie die Aequivocationen, und kann man diese nicht gewissen Beschränkungen und Verbesserungen unterwerfen? Uebrigens leugnet Daniel überhaupt nicht, daß die Jesuiten zuweilen in ihren moralischen Schriften geirrt und Mißgriffe gethan haben n) Pascal's Provinzialbriefe criticirt er aufs schärfste und heftigste, selbst die Reinheit des Styls, den Adel der Gedanken, die Feinheit in der Satyre, die Kunst des Dialogen bestreitet er o). Er greift selbst seinen Charakter an, und beschuldigt ihn namentlich, daß er Stellen aus den Schriften der Jesuiten falsch angeführt, entstellt und verdreht habe p).

n) S. z. E. was er von Escobar S. 252–54. sagt.

o) S. 6. Entretien.

p) l. c. p. 227 sqq.

Eilftes Kapitel.

Von der Moral der Jansenisten.

Augustinus und Thomas Aquinas waren auch noch im 16ten und 17ten Jahrhundert die Orakel der katholischen Kirche, und doch waren die meisten, ohne es selbst zu wissen, von ihnen in der Lehre von der Gnade und den guten Werken abgewichen, so daß im Ganzen mehr der Name jener Männer verehrt, als ihre Lehre getreu beibehalten wurde. Vielmehr war ein Lehrbegriff herrschend geworden, welcher sich dem Semipelagianismus näherte. Man hatte schon mehrere Beispiele von Männern gesehen, welche wegen der Behauptung des reinen Augustinismus als Ketzer waren verdammt und bestraft worden. Die Jesuiten waren zwar durch ihr Institut angewiesen, bei ihrem theologischen Unterrichte durchgehends den Thomas zum Grunde zu legen, allein es wurde ihnen nicht nur sogleich anfangs erlaubt, sich nicht so genau an denselbigen zu binden, sondern die Gesellschaft behielt sich auch vor, sich durch die Einführung neuer Lehrbücher nach Zeiten und Umständen zu accommodiren [q]), und der General Aquaviva brachte das Ansehen dieses Scholastikers sehr tief in der Gesellschaft herunter. Der strenge Augustinische Lehrbegriff paßte nicht gut zu den Absichten des Ordens. Unter mehreren Schriften, welche mit demselben im Wider=

q) Institut. Soc. Jes. I. 397.

Widerspruche standen, war auch diejenige, welche der Jesuit Molina 1588. herausgab. Sie fand bei vielen strengen Augustinianern, besonders den Dominikanern, heftigen Widerspruch, der Streit kam vor den päbstlichen Stuhl, es wurden zehn Jahre lang Congregationen zur Entscheidung desselben gehalten, mehrmals lag das Verdammungsurtheil über den Molinismus schon bereit, die Jesuiten setzten alle mögliche Triebfedern in Bewegung, sich den Sieg zu verschaffen, und brachten es zuletzt wenigstens dahin, daß nichts entschieden wurde, welches für sie so viel als Sieg war. Bei allen ihren Abweichungen von Augustinus und Thomas wollten sie doch immer den Namen haben, daß sie ihnen gemäß lehrten. Jansenius war schon als Professor zu Löwen den Jesuiten verhaßt gewesen und blieb es auch als Bischof von Ypres in Flandern. Immer war er den Molinisten zuwider und hielt es mit den Thomisten. Die zu Rom gehaltenen Congregationen veranlaßten ihn, die Werke des Augustinus ausdrücklich in der Absicht aufs sorgfältigste zu studiren, um eine Schrift über seinen Lehrbegriff abzufassen und sie den Molinisten entgegenzusetzen. Er hatte einen großen Theil seines Lebens auf dieselbige verwandt, und starb, ehe er sie herausgeben konnte. Sie wurde durch diejenigen, welchen Jansenius den Auftrag gegeben hatte, sehr heimlich zum Drucke befördert, aber ein Jesuit entdeckte, daß daran gedruckt werde, fand selbst das Mittel, sich einige Bogen zu verschaffen, und sah, daß sie den Jesuitischen Lehren von der Gnade zuwiderlaufe. Der Orden beschloß also, den Druck zu verhindern, und doch erschien

sie

sie 1640 [r]). Die Jesuiten wurden dadurch äußerst aufgebracht. Es war in diesem Buche aufs strengste erwiesen, daß ihre Lehre mit der Augustinischen streite, und der Ruhm der Gelehrsamkeit, der Sittenreinheit und der Frömmigkeit, in welchem Jansenius gestorben war, versprach ihm gleichfalls einen großen Beifall. Das Buch war mit großer Kenntniß, Pünctlichkeit, Subtilität geschrieben, daß es aber so erstaunende und fortdauernde Bewegungen und Revolutionen hervorbringen und auch in der Geschichte der Moral so wichtig werden würde, hatte niemand geahnet. Die Jesuiten selbst sind es, welche durch ihren mächtigen Widerstand diesem Buche einen Einfluß und eine Celebrität verschafft haben, die es sonst nie erhalten hätte, und welche dadurch sich selbst eine Niederlage zubereiteten.

Hier kommt dieses Buch nur in moralischer Rücksicht in Betracht, und da kann nur davon die Rede seyn, was nach der Lehre des Jansenius die Gnade in dem Menschen bewirkt, worin die Heiligung besteht, welche die Gnade in ihm hervorbringt [s]), wobei dann freilich auch die Frage nicht ganz übergangen

r) *Cornelii Jansenii* Augustinus T. I. in quo haereses et mores Pelagii contra naturae humanae sanitatem, aegritudinem et medicinam ex S. Augustino recensentur ac refutantur. Lovanii 1640. T. II. in quo genuina sententia S. Augustini de humanae naturae stantis, lapsae, purae statu et viribus eruitur et explicatur. ibid. eod. T. III. in quo genuina sententia profundissimi doctoris de auxilio gratiae medicinalis Christi salvatoris et de praedestinatione hominum et angelorum proponitur ac dilucide ostenditur. ibid. eod.

s) Davon handelt vorzüglich T. III. Lib. 5. p. 484–599.

gangen werden kann, auf welche Art es die Gnade thue [t])? Ich will dieß in möglichster Kürze zeigen.

Die Gnade — so lehrt Jansenius mit dem Augustinus — ist nothwendig, um in jedes Gebots Erfüllung Gott zu lieben, sie ist eine Inspiration der Liebe Gottes; nur die Gnade, durch welche die Liebe in unsere Herzen ausgegossen wird, ist die wahre Gnade [u]), durch welche in uns das Wollen und Vollbringen des Guten und aller Gebote Erfüllung bewirkt wird. Nichts ist gut, so lange es als Furcht vor der Strafe, und nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit geschieht. Man muß die Gerechtigkeit selbst lieben, um ein gutes Werk vollbringen zu können. Diese Gerechtigkeit aber, welche in allen guten Werken geliebt werden muß, ist kein Habitus oder Actus der Seele, sondern jene ewige und unabänderliche Gerechtigkeit, welche über den Gemüthern der Menschen strahlt, wenn sie sehen, daß ein Gebot gerecht sey und daß eine Handlung, welche mit dem Gebote harmonirt oder disharmonirt, gut oder böse sey [v]). Wer sie liebt, liebt nichts anders, als den wahren Gott. Er ist als die ewige Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit zu denken und zu lieben, welchem alle Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit, die in den Lebensvorschriften leuchtet, nachgebil-

t) Lib. 6 - 8.

u) Sola gratia, qua fit, ut Deum vere, sincere et ut oportet diligamus, est proprie gratia salvatoris mundi L. 5. c. 1.

v) — quae supra mentes hominum fulget, quandocunque vident, aliquod praeceptum esse justum — L. 5. c. 2.

gebildet ist. Je mehr wir Gott oder die göttliche Gerechtigkeit lieben, desto froher und eifriger werden wir die Gebote beobachten. In jedem Gebote der Gerechtigkeit wird Gott als das höchste Muster und als die Vorschrift jeder gerechten oder rechtschaffenen Handlung geliebt. Durch die Liebe, welche Gott in unsere Herzen ausgießt, macht er, daß uns die Gerechtigkeit gefällt, so daß wir sie zu wollen anfangen, und dieses Wollen ist selbst ein schwacher Anfang der Liebe zur Gerechtigkeit oder zu Gott [w]). Ein vernünftiges Geschöpf muß irgend etwas wollen und mit seinem Willen in irgend etwas ruhen, entweder im Schöpfer und Gott oder im Geschöpfe und der Welt. Will und liebt es die Creatur, so ist die Liebe böse und mit Schuld verbunden, und dieß ist die Quelle aller Sünden. Die Liebe Gottes aber ist die Quelle aller Tugenden. Zu der Liebe der Creatur bedarf es keine Gnade, sondern bloß die Kräfte des Willens, wohl aber zur Liebe Gottes.

Liebe Gottes also, als der höchsten moralischen Vollkommenheit, war hier das oberste Princip der Moral, und dieses wird auch consequent durchgeführt. Die Tugend ist also nichts als Liebe Gottes [x]). Sie ist ja nur Liebe dessen, was geliebt werden soll, nur der einige Gott aber verdient die

w) Haec ipsa prima cupiditas seu voluntas boni non est aliud nisi prima justitiae et inchoata dilectio quantumcunque tenuis et haec nihil aliud nisi inchoata caritas Dei. l. c.

x) Haec doctrina ex intimis penetralibus christianae religionis promta. l. c. c. 3.

die Liebe einer vernünftigen Creatur. Tugend ist der gute Wille oder der gute Willensvorsatz, das Streben, gut zu leben, oder, was einerlei ist, Liebe Gottes. Wer rechtschaffen leben will, muß sein Gemüth gewissen unabänderlichen Regeln unterwerfen, d. h. den ewigen Gesetzen, welche in Gott sind [y]). Das ewige Gesetz ist Gottes Vernunft und Wille. In Gott leuchten alle Tugenden, ihnen muß man durch Liebe das Gemüth anpassen, so daß sie in unserem Leben ausgedrückt werden. Jene Gerechtigkeit selbst ist nicht eine temporäre Eigenschaft menschlicher Gemüther, sondern die ewige lebende Substanz, der wahre Gott, die Wahrheit, welche auf keine andere Weise geliebt werden kann, als dadurch, daß der heilige Geist die Liebe in unsere Herzen ausgießt. Die Tugend ist nichts als eine gute Affection unserer Seele. Die Affection gegen die Creatur ist böse und sündlich, die Tugend muß also eine Affection der Seele gegen den Schöpfer seyn. Die Cardinaltugenden sind eine vierfache Liebe Gottes. Die Liebe zur angeschaueten Wahrheit und Gerechtigkeit, sofern sie macht, daß man das Gute, was man liebt, von dem Bösen, was man nicht liebt, und das, was mit dem geliebten Guten übereinstimmt, von dem, was ihm widerspricht, unterscheidet, heißt die Klugheit, die Liebe, welche durch Anhangen an der Wahrheit das Gemüth von irrdischen Lüsten zurückzieht, die Mäßigung, sofern sie durch keinen Unfall von der Wahrheit losgerissen werden kann, die Tapferkeit, sofern sie

y) Omnis igitur virtus in Dei ipsius tanquam veritatis et justitiae incommutabilis dilectione versatur et ex illa rationem virtutis trahit. l. c.

sie dadurch sich unter den geliebten Gott, neben die vernünftigen Geschöpfe und über die Körperwelt setzt, die Gerechtigkeit [z]). Auch die übrigen Tugenden sind Weisen der Liebe Gottes, namentlich die Tugend der Religion. Es giebt keine wahre Religion oder Gottesverehrung, wenn Gott nicht aufrichtig und keusch, d. i. uneigennützig und um sein selbst willen, geliebt wird. Jede andere Religion ist nur Verstellung und Maske [a]). So ist es auch mit den theologischen Tugenden. Der Glaube ist der Anfang des guten Willens oder der Liebe, ein Gehorsam gegen die Gebote Gottes, welcher ohne Liebe nicht möglich ist, eine Bedingung der Rechtfertigung, welche ohne Liebe nicht Statt finden kann. Die vollkommene Liebe Gottes über Alles geht übrigens nicht vor dem Glauben vorher, sondern entspringt erst aus demselben. Die Hoffnung ist sehnsuchtsvolle Liebe zu einem zukünftigen Gute. Die christliche Hoffnung entspringt nicht aus der Liebe der Begehrlichkeit, sondern aus der ächten Liebe, welche in der reinen Liebe Gottes um sein selbst willen besteht. Dieser ist die Liebe zur Belohnung nicht entgegengesetzt, weil Gott selbst will, daß wir die Belohnung wünschen und lieben; wir lieben Gott nicht um der Belohnung willen, sondern wir lieben die Belohnung, weil sie Gott selbst ist [b]). Es giebt keine pflichtmäßige Handlung

z) l. c. c. 4.

a) l. c. c. 5.

b) l. c. 6-10.

lung [c]), von welcher die Liebe nicht der Beweggrund wäre. Die Furcht vor der Hölle ist an sich erlaubt, gut und recht, sie ist ein äußerer Anfang der Weisheit, wird übrigens von der Weisheit selbst oder der Liebe ausgeschlossen, sie entspringt aus einer gewissen allgemeinen Gnade, nicht aus der eigentlichen Gnade Christi, sie hängt von den Kräften der Natur ab, jedoch mit Voraussetzung des Glaubens, und entsteht aus Liebe zur Creatur und zu uns selbst; man kann aus diesem Beweggrunde allein die Sünde nicht ganz vermeiden, weil man dabei nicht die Sünde selbst, sondern die Strafe derselben fürchtet, sie verschafft nur Gerechtigkeit aus dem Gesetze, nicht aber Gerechtigkeit Gottes, nicht sie, sondern nur die Liebe zur Gerechtigkeit kann den Willen abändern. Es ist ein Irrthum, daß die Attrition aus bloßer Furcht vor der Hölle bei dem Sacramente der Buße hinreichend sey, alle Neigung zu sündigen ausschließe und und den Vorsatz, rechtschaffen zu leben, hervorbringen könne. Uebrigens hat doch die Furcht vor der Strafe Nutzen, ob sie gleich den Willen nicht von der Sünde zurückhält, so verhindert sie doch manche sündliche Handlungen und Gewohnheiten, sie verschafft eine gewisse Fertigkeit in gesetzmäßigen Handlungen, theilt einen gewissen Geschmack an denselbigen mit, und bewegt die Sünder, Gottes Gnade anzuflehen [d]).

Dieß war die herrliche moralische Lehre, welche Jansenius als Augustinische Lehre vortrug.

c) Actio sicut oportet c. 11.

d) l. c. c. 11–27.

trug. Es ist eine gewöhnlich nicht bemerkte Seite dieses Buchs, daß es die Moral des Augustinus, welche vergessen oder verkannt war, wieder hervorhob und in ihrer Reinheit darstellte. Das Buch war auch insofern eine Kritik der Jesuiten, von welchen jetzt schon viele Moralsysteme erschienen waren.

Was die Freiheit und ihr Verhältniß zur Gnade betrifft, so mag hier hinreichend seyn, Folgendes anzuführen. Die Freiheit — so lehrt Jansenius — besteht darin, wenn man seiner Handlungen Meister ist; sie ist der Nothwendigkeit des Zwangs, nicht aber der einfachen oder freiwilligen Nothwendigkeit entgegengesetzt. So ist die Freiheit Gottes, der Engel, der Seeligen, Jesu; welche, obgleich ihr Wille bestimmt ist, nicht zu sündigen, und ob sie gleich nicht sündigen können, dennoch frei sind. Nur die Gewalt widerstreitet der Freiheit. Nur durch die Gnade Christi werden wir wahrhaft frei von der Sünde, und nur dieß ist unsere wahre Freiheit. Die Freiheit besteht nicht in der Indifferenz, das Gute und Böse zu thun. Einige haben gelehrt, die Gnade sey eine physische Bewegung, welche den Willen auf eine kräftige, wirksame Art [e]) bewege, beizustimmen. Andere haben gelehrt, die Gnade bestehe in der Erleuchtung des Verstands und in der Bewegung des Willens, welche Gott giebt, durch welche er ihn anzieht, das Gute zu wollen, und ihm die Kraft schenkt, es zu wollen, indem er ihm seine Hülfe

e) efficaciter.

Hülfe leiht, wenn er es will. Jansenius behauptet, daß diese beiden Systeme nicht ganz mit der Lehre Augustin's übereinstimmen, diesem schreibt er folgende Lehre zu: Gott bewegt den Willen wirksam und wirkt sein Beistimmen selbst, er kommt dem Willen zuvor und bestimmt ihn durch ein himmlisches Vergnügen, zu wollen; nicht die Gnade allein wirkt, sondern sie macht den Willen wirken, dieser wirkt, bewegt durch die Gnade f).

Hätten Augustinus und Jansenius nur dem Menschen einen höhern Grad von Freiheit gelassen, und nicht ihre Lehre von der Imputation, Erbsünde und unbedingter Prädestination aufgestellt, so konnte in der That kaum eine reinere Sittenlehre, als die ihrige, gedacht werden. Immer aber hatte diese an sich betrachtet eine hohe Vortrefflichkeit. Es war die reine und strenge Moral Jesu selbst.

Die Jesuiten bewirkten 1641., daß Urban VIII. das Buch, jedoch die dawider bereits erschienenen Streitschriften gleichfalls, durch die Inquisition zu Rom verbieten ließ. Die Universität Löwen widersetzte sich der Bekanntmachung des Verbots in den Niederlanden. Richelieu aber, welchem Jansenius wegen einer schon 1635. herausgegebenen, wider Frankreichs Politik gerichteten Schrift verhaßt war, ließ es in Frankreich verbieten und bestreiten. Der Pabst Urban VIII. verdammte daher dasselbe 1643. in einer Bulle, um seine Macht zu zeigen und den Jesuiten einen Dienst zu erweisen. Da man bisher das Buch

f) l. c. Lib. 6-8.

Buch verurtheilt hatte, ohne genau zu bestimmen, warum und ohne es gelesen zu haben, so brachte es die Jesuitische Parthei in Frankreich dahin, daß ein großer Theil der französischen Geistlichkeit dem Pabst Innocenz X. fünf verdammungswürdige Sätze aus diesem vorlegte, welche auch wirklich 1653. von ihm verdammt wurden. Von diesen Sätzen war nur der erste förmlich und mit eben so viel Worten in dem Buche enthalten: Einige Gebote sind den Gerechten unmöglich, in Ansehung ihrer gegenwärtigen Kräfte, welchen Willen sie auch haben und welche Mühe sie sich auch geben, und die Gnade, wodurch die Gebote möglich sind, kann ihnen fehlen. Die übrigen aber waren nur aus gewissen Grundsätzen, welche in dem Buche enthalten waren, abgeleitet: Im Zustande der gefallenen Natur widersteht man der inneren Gnade niemals. Jansenius hatte diese Unwiderstehlichkeit nur so weit behauptet, daß die Gnade nothwendig einen Effect haben müsse, keineswegs aber geleugnet, daß sie noch einen größern Effect haben würde, wenn sie nicht einen so großen Widerstand in der bösen Lust fände. Um in dem Zustande der gefallenen Natur etwas zu verdienen oder abzuverdienen, ist es nicht nothwendig, daß der Mensch eine der Nothwendigkeit entgegengesetzte Freiheit habe, sondern es ist hinreichend, daß er eine dem Zwange entgegengesetzte Freiheit habe. Dieß war wenigstens der wahre Begriff des Jansenius von der Freiheit. Nach einem vierten Satze hatte er den Semipelagianern darin Recht

gegeben, daß sie die Nothwendigkeit der inneren und zuvorkommenden Gnade für alle Handlungen, selbst für den Anfang des Glaubens zugaben, hatte sie aber insofern für Ketzer erklärt, als sie behaupteten, daß der Wille des Menschen der Gnade widerstehen oder gehorchen könne. Nach einem fünften Satze sollte es Jansenius für einen Semipelagianischen Irrthum ausgegeben haben, daß Jesus für alle Menschen gestorben sey. Der lange Streit darüber: ob diese Sätze wirklich in dem Buche des Jansenius enthalten seyen oder nicht? ob es eigene Sätze dieses Bischofs seyen? ob der Pabst sie in demselbigen Sinne verdammt habe, in welchem sie der Bischof verstanden habe? ob der Pabst nicht nur in Sachen des Glaubens, sondern auch in Sachen der That untrüglich sey? geht uns hier nicht an. Genug: die Jesuiten erreichten ihren Zweck, die Macht des Pabsts in Frankreich weiter auszudehnen und tiefer zu gründen, und alle ihre Gegner, ja alle Männer, welche ihnen durch Geist, Gelehrsamkeit und Ruhm furchtbar waren, welche andere Grundsätze und Absichten hatten, als sie, als verdammte Jansenisten zu brandmarken und niederzuwerfen.

Jansenius und sein Werk fanden besonders in den Niederlanden und in Frankreich eine große Menge von Vertheidigern, und von Männern, welche die dawider ergangenen Bullen, geistliche und weltliche Verordnungen durchaus nicht annehmen wollten. Es war nicht nur Freundschaft und Verehrung für diesen rechtschaffenen und gelehr-

gelehrten Bischof, noch weniger Partheigeist, es war lebhaftes Gefühl des Unrechts, was seiner Asche widerfahren wäre, und innige Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre, was sie, wenigstens die meisten, zu seiner Vertheidigung berief. Dazu kam ein sittliches Interesse, es war ihnen nicht bloß um die Lehre von der Gnade, auch nicht bloß um die Freiheiten der Gallikanischen Kirche, sondern um die Moral des Jansenius zu thun, welche den schärfsten Gegensatz gegen die Jesuitische Casuistik machte. Diese wurde also jetzt zum erstenmale, wie bereits erzählt ist, mit dem größten Nachdrucke angegriffen. Die Jesuiten leisteten Widerstand, aber ohne erwünschten Erfolg, selbst ihre Apologieen wurden feierlich verdammt, und die öffentliche Meinung kehrte sich wider ihre Casuistik. Sie ließen auch bald wohlweislich diesen Theil des Streits fallen, und vermieden die weiteren Erörterungen über ihre Ordensmoral. Aber der von dem Pabste verurtheilte und durch den mächtigen französischen Monarchen grausam verfolgte Jansenismus blieb, unabhängig von der moralischen Seite, ein Schreckmittel in ihren Händen, wodurch sie Wunderdinge ausrichteten.

Arnauld, Pascal, Nicole, Quesnel und Andere nahmen sich nicht nur des Jansenius und seiner Lehre an, sondern stellten auch seine Moral der Jesuitischen entgegen, führten sie weiter aus, und verbreiteten sie durch Schriften, welche fast allgemeine Lesebücher wurden, im großen Publicum, ob sie gleich niemals Jansenisten, sondern höchstens Augustinianer oder ächte Katholi-

tholiken heißen wollten. Sie giengen selbst in ihren moralischen Grundsätzen und Absichten noch viel weiter, als Jansenius, und man kann es nicht verkennen, daß sie eine Reform in der römischkatholischen Kirche wünschten, jedoch gar keine solche, wie Luther und Calvin bewirkt hatten. Viele Männer, welche schon lange vor dem Anfange der Jansenistischen Streitigkeiten das Bessere gewünscht hatten, und mit dem Herrschenden unzufrieden waren, schlossen sich an sie an, und so entstand unter dem Namen der Jansenisten eine große, zahlreiche und bedeutende Parthei, welche unter andern Umständen wahrscheinlich große Absichten erreicht haben würde. Die Jansenisten klagten laut und bitter über das Sittenverderben, welches unter Welt- und Ordensgeistlichen eingerissen wäre, und drangen darauf, daß sie zu einem strengen und heiligen Lebenswandel zurückgeführt werden sollten. Sie verlangten, daß dem Volke die heilige Schrift in den Landessprachen übergeben, daß es zur fleißigen Lesung derselben angehalten, in der Glaubens- und Sittenlehre sorgfältig unterwiesen und belehrt werden sollte, daß die Hauptsache des praktischen Christenthums in der herzlichen Liebe Gottes, nicht aber in äußerlichen und gottesdienstlichen Handlungen bestehe. Ihre Moral ist äußerst streng, und zwar nicht nur insofern, als sie in den Vorschriften sehr bestimmt ist und nicht leicht Ausnahmen und Beschränkungen zuläßt, sondern auch fordert, daß der Mensch durch Selbstmartern, durch strenges Fasten, harte Arbeit, ascetische und mystische Uebungen die Macht der Sinnlichkeit in sich schwächen und seine Sünden abbüßen müsse. Mehrere Jansenisten giengen so weit, daß sie

dieses

diejenigen, welche sich durch dergleichen Selbstpeinigungen und Büßungen selbst aufgerieben hatten, als Heilige betrachteten und sie heilige Schlachtopfer der Buße nannten, welche zum Besten der Kirche gefallen wären.

In der Nähe von Paris war schon seit dem Jahr 1208. ein Kloster von Bernhardinerinnen, Portroyal des Champs genannt. Seit 1608. war Angelika Arnauld, Tochter des berühmten Rechtsgelehrten, Aebtissin dieses Klosters, welches in einen tiefen Verfall gerathen war. Einige Jahre nachher faßte sie den Entschluß, es zu reformiren, welchen sie auch nach und nach ausführte. Ihre Bekanntschaft und Freundschaft mit Franz von Sales, Bischof von Genf († 1622.), und mit Vergier, Abt von St. Cyran, welcher selbst Director des Klosters wurde, und von früher Jugend an ein Freund des Jansenius war, († 1642.), zwey warmen Mystikern, hatte auf ihre eigene Denkart und Gemüthsstimmung, so wie auf die Reform ihres Klosters großen Einfluß. Im Jahr 1626. wurde zu Paris selbst ein Kloster von gleicher Benennung und Einrichtung angelegt. In beiden Klöstern wurden die alten Bernhardinerregeln noch in geschärfter Strenge beobachtet, und manche neue ascetische Uebungen eingeführt, auch giengen neue moralische und religiöse Ideen von diesen Anstalten, ihren Directoren und Pflegetöchtern aus. Sie kamen in den höchsten Ruf der Heiligkeit, und die zahlreiche angesehene Familie Arnauld betrachtete sie fast wie ein Familieneigenthum, dessen Ruhm und Blüthe sie selbst nahe angehe. Man sah hier

eine ganz neue Erscheinung. Nahe an den Mauern von Portroyal erbauten sich seit 1637. Leute von allen Ständen und Geschlechtern, Männer vom höchsten Range, von Geist und Gelehrsamkeit, Häuser. Sie legten sich die strengsten Büßungen auf, sie schrieben gelehrte, philosophische und ascetische Bücher, sie unterrichteten die Jugend, sie verrichteten alle Dienste, welche Laienbrüder bei den Klöstern zu verrichten pflegen, sie mähten die Felder ab, verrichteten Geschäfte in der Küche. In der Nähe dieser heiligen Jungfrauen und nach ihren Muster zu leben, ihnen Dienste zu leisten, wurde für etwas Heiliges und Verdienstliches gehalten, und man wollte auf diese Weise öffentlich und ohne Scheu Gleichheit der Grundsätze und der Bestrebungen mit ihnen ankündigen. Schon ehe das von den Jesuiten geschaffene Gespenst des Jansenismus erschien, war diese Anstalt ein Gegenstand des Hasses und der Eifersucht der Jesuiten, und auch sonst mannichfaltiger Verleumdung, Verketzerung und Verfolgung geworden; sie selbst zog den mit ihr in Verbindung stehenden Männern und diese hinwiederum ihr den Verdacht und Ruf der Ketzerei zu. Nachdem der Jansenismus sich erhoben hatte, so waren gerade diese Männer die eifrigsten und geschicktesten Vertheidiger desselben, und auch die Anstalt selbst nahm Antheil daran. Dieß hatte nicht nur den Erfolg, daß der alte Haß vermehrt wurde, sondern daß auch die Grundsätze von Portroyal in den Jansenismus eindrangen, daß dieser mehr mysticirt wurde, und daß von hier aus die heftigsten Angriffe auf die Jesuitische Moral geschahen. Anton Arnauld lebte in der Nähe dieser Anstalt, Pascal hielt

sich

sich wenigstens von Zeit zu Zeit daselbst auf, mit Beiden stand Nicole, welcher seit 1655. daselbst lebte, in der innigsten Verbindung. Die beiden ersten zeichneten sich am meisten als Bestreiter der Jesuitischen Moral, der letzte zwar auch insofern, aber vorzüglich als Verfasser moralischer Schriften aus. Jedoch sind auch die ersten selbst in Widerlegung der Jesuiten und in andern Schriften moralischbelehrend. Arnauld verfuhr als ächter Jansenist und Portroyalist, als er in seinem 1643. herausgegebenen Buche von der häufigen Communion behauptete, daß aller und jeder äußere Gottesdienst, folglich auch die Messe, nur bei einer guten und frommen Gemüthsstimmung für den Menschen wohlthätig und Gott wohlgefällig sey. Pascal, nachdem er fast von Kindheit an die herrlichsten und schwersten Entdeckungen in der Mathematik und Physik gemacht hatte, betrachtet dieß nur als eine untergeordnete Beschäftigung des menschlichen Geists, und entschließt sich, sich ganz ganz dem Studium des Menschen, der Religion und Moral, und religiösen Uebungen zu widmen [g]). Er begiebt sich oft auf mehrere Monate zu den Herren von Portroyal, erwirbt sich ihre Bewunderung und Liebe, giebt die Provinzialbriefe heraus, und entschließt sich, ein Werk über die Wahrheit der Religion zu schreiben. Seit 1658. dachte er ernstlich an die Ausführung dieses Plans. Stets zunehmende Schwäche des Körpers hinderte ihn, es zu vollenden, nur Fragmente davon hat er niedergeschrieben. Noch in dieser Zeit dachte er während seiner schmerzhaften Nachtwachen seine Abhandlung über die Cykloide aus, welche zu

g) S. Pensées ed. *Bossut* p. 125.

zu den größten Kraftäußerungen des menschlichen Geists gehört, legte darauf in Verbindung mit einigen Freunden eine öffentliche Aufgabe darüber vor, und setzte einen Preis auf die von ihm gefundene Auflösung, welche aber kein anderer finden konnte. Für sein Werk über die Religion schrieb er in besseren Augenblicken die Gedanken auf einzelne Blätter. Diese hat man nachher, sammt einigen andern Gedanken von ihm herausgegeben [h]). Man sieht aus dieser Sammlung nicht nur, daß sein Werk über die Wahrheit der Religion ein erhabenes, tiefes und umfassendes Werk geworden wäre, sondern man findet auch Fragmente und Ideen, welche an sich voll tiefen Sinns und Stoffs zum Nachdenken und in einer classischen Form vorgetragen sind, man findet treffliche moralische Sentenzen, man findet Untersuchungen über Gewißheit und Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß, über Styl, Beredsamkeit, Dichtkunst, Literatur und Schriftsteller. Man sieht wohl, daß die Hauptideen seines Werks über die Religion die geworden wären: Nur der Glaube löst die Widersprüche in der menschlichen Natur und führt zur Religion, er beruht aber nicht auf Beweisen und Naturkenntnissen, sondern auf dem

Her-

h) Penſées de Paſcal augmentées de ſa vie (par Mde. *Perier*, ſa ſoeur) d'un discours ſur les penſées (par *Gortaud Dubois*) d' un discours ſur les preuves des livres de Moyſe (par *la Chais*) Paris 1714. Eloge et Penſées de Paſcal par Mr. *** (*Condorcet*) Londres 1778. auch in den Oeuvres complets de *Blaiſe Paſcal* (par l'abbé *Boſſut*) 5 Voll. Paris 1779. Von diesem Herausgeber ist auch Discours ſur la vie et les ouvrages de Paſcal beigefügt und Paris 1781. besonders herausgekommen.

Herzen und auf der Heiligkeit des Gemüths, nur die christliche Religion ist der menschlichen Natur ganz angemessen, hat aber auch äußere Beweise für sich. Diese Gedanken sind freilich nicht ausgeführt und noch nicht in einen strengen Zusammenhang gebracht, aber sie sind doch Hauptgedanken und liegen als die vornehmsten Züge zu dem großen Gemählde da. In dem merkwürdigen Fragmente über Epiktet und Montagne [i]) findet man folgende Gedanken: Ohne Offenbarung kann man nur zwischen Stoicismus und Pyrrhonismus wählen. Beide haben aber den Verfall der menschlichen Natur verkannt. Der Stoicismus behandelt die menschliche Natur als stark und gesund, und führt zum Stolze. Der Pyrrhonismus kennt das Elend der menschlichen Natur, aber nicht ihre ursprüngliche Würde, er stellt unsere Natur als unheilbar schwach dar, und führt zur Verzweiflung und Schlaffheit. Beide müssen sich zerstören und zernichten, um der Wahrheit der Offenbarung Platz zu machen. Diese weist auf den Punct hin, wo sich die entgegengesetzten Grundsätze begegnen. Die Weisen der Welt setzten die Widersprüche, nämlich Stärke und Schwäche, in Einem Subjecte, die Offenbarung lehrt sie in verschiedene Subjecte setzen: die Schwäche gehört der menschlichen Natur, die Stärke der Hülfe Gottes. Sonst finden wir folgende Urtheile: Es sind lauter Widersprüche in der menschlichen Natur; in Ansehung der Erkenntniß der Wahrheit schlägt die Natur den Pyrrhonismus und die Vernunft den Dogmatismus nieder, jene treibt zur bestimmten Entscheidung an, diese leitet zum Zweifel; was die Glückseeligkeit betrifft, so wollen Alle glück-

i) Art. XI.

glücklich seyn, und keiner kann sich glücklich machen, nur der Glaube verschafft feste Ueberzeugung und Glückseeligkeit, nur in Gott ist Ruhe und Gewißheit [k]). Man kann hartnäckige Atheisten nicht aus der Natur widerlegen — Suche dich nicht durch Anhäufung der Beweise vom Daseyn Gottes zu überzeugen, sondern durch Bekämpfung deiner Leidenschaften und bösen Lüste; bist du von diesen befreit, so wirst du bald den Glauben haben [l]). Die Ueberzeugnng von den Religionswahrheiten sollte durch das Herz zum Geiste gehen [m]). Die christliche Religion lehrt, man solle Gott lieben, sie kennt unsere Natur, die Tugend, unsere Größe und Schwäche, sie ist allen Gattungen von Menschen angemessen, sie ist im Glauben an den Messias immer auf der Erde gewesen und hat unter allen Angriffen fortgedauert, sie hat in der sichtbaren Kirche sichtbare Kennzeichen ihrer Wahrheit (in der Kirche war immer die wahre Religion), sie ist durch Weissagungen und Wunder bestätigt, sie ist also wahr und göttlich. Der Glaube an Einen Gott ist noch nicht christliche Religion; diese erkennt an, daß seit der Sünde Gott sich den Menschen nicht in der ganzen Klarheit, womit er könnte, zeigt, sie besteht eigentlich im Geheimnisse des Erlösers, welcher in sich göttliche und menschliche Natur vereinigt, und die Menschen in seiner göttlichen Person mit Gott aussöhnt. Die Ausbreitung des Christenthums, die Heiligkeit, Erhabenheit und Demuth einer christlichen Seele, die Person Jesu — alles beweist die Wahr-

k) Pensées p. 187 sqq. ed *Bossut*.

l) l. c. p. 201 sqq.

m) l. c. p. 39 sq.

Wahrheit des Christenthums n). Die Vernunft unterwirft sich dem Glauben, weil sie selbst urtheilt; daß dieß in gewissen Fällen geschehen müsse; wo diese Fälle nicht eintreten, ist Aberglauben. Nichts ist vernünftiger, als Verleugnung der Vernunft in Sachen des Glaubens, nichts unvernünftiger, als Verleugnung derselben in Sachen, welche nicht zum Glauben gehören. Man kann glauben ohne Raisonnement. Solchen Personen giebt Gott die Liebe zur Gerechtigkeit und den Haß gegen sich selbst, er neigt ihr Herz zum Glauben. Sie haben eine innere heilige Disposition zum Glauben, mit welcher das übereinstimmt, was sie von der christlichen Religion hören, besonders das, daß Gott Mensch geworden sey, um sich mit uns zu vereinigen und uns dadurch zu heilen. Sie urtheilen von den Beweisen der Religion durch das Herz o). Man sieht hieraus, was Pascal für eine moralische Ansicht vom Christenthum und Religion überhaupt hatte. Seiner eigentlichen Moral Mittelpunct war, wie sich erwarten läßt, Liebe Gottes. Man muß ein Wesen lieben, sagte er, welches in uns ist und nicht wir selbst ist, man muß nur Gott und das Ganze, nicht aber sich selbst und die Creaturen lieben p). Der Hang des Menschen zur Unruhe und Zerstreuung kommt von dem Gefühle seines schwachen und elenden Zustands her, nichts kann ihn trösten, wenn er nur sich selbst sieht und denkt, Glaube und Liebe lassen ihn in Gott Trost, Ru-
he

n) l. c. p. 209 sqq.

o) l. c. p. 235–237.

p) l. c. p. 358 sqq.

he und Kraft finden [q]). Voltaire konnte es immer nicht ertragen, daß ein Mann von so großem Genie (von größerem, als er selbst) fromm gewesen seyn und die Pensées geschrieben haben sollte. Er sagte also, man könne es nicht oft genug wiederholen, daß Pascal diese Gedanken erst, nachdem durch den unglücklichen Zufall auf der Brücke von Neuilly seine Gesundheit und sein Kopf äußerst geschwächt worden, gehabt und niedergeschrieben habe. Und doch hat Pascal mit diesem geschwächten Kopfe noch die Provinzialbriefe geschrieben, welchen schwerlich eine von den Schriften, die aus Voltaire's starkem und gesundem Kopfe gekommen sind, an die Seite gesetzt werden kann. Voltaire hat noch mehr gethan, er hat nicht nur in seinen Werken einige elende widerlegende Anmerkungen über einige Gedanken Pascals gemacht, sondern er und Condorcet haben auch einige derselben in den neuen Ausgaben unterschlagen und verfälscht [r]).

Uebrigens muß man gestehen, daß Pascal in Grundsätzen und im Leben ganz der Jansenistischen Büßungsmoral anhieng. Seine Schwester erzählt in der interessanten Lebensbeschreibung ihres Bruders folgende Züge. Oft sagte er mitten unter den größten körperlichen Schmerzen: "bedauert mich nicht, Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, weil er immer in der Erduldung des Uebels, in der Entbehrung aller Güter und aller sinnlichen Vergnügungen begriffen, frei von allen Leidenschaften, ohne Ehr- und Geldgeiz, und in der beständigen Erwar-

q) l. c. p. 95 sqq.

r) S. Pensées edit. de *Renouard*. Paris 1803.

Erwartung des Tods seyn sollte." Zuweilen legte er sich einen Gürtel mit Eisenspitzen auf den bloßen Leib, wenn ihm irgend ein eitler Gedanke kam, oder wenn er irgend ein Vergnügen an etwas fand, so drückte er mit dem Arme darauf, um die Heftigkeit der Stiche zu vermehren, und erinnerte sich auf diese Art selbst an seine Pflicht. Immer war ihm der Grundsatz gegenwärtig, auf jedes Vergnügen und auf alles Ueberflüssige Verzicht zu thun; er befolgte ihn unter den größten körperlichen Leiden mit einer beständigen Wachsamkeit über seine Sinne, welchen er alles Angenehme versagte; wenn es die Nothwendigkeit forderte, etwas zu thun, was ihm einiges Vergnügen gewähren konnte, so hatte er eine wunderbare Geschicklichkeit, seinen Geist davon abzuziehen, damit er keinen Antheil daran nähme; da seine beständigen Krankheiten ihn nöthigten, köstliche Speisen zu genießen, so hütete er sich sehr, sie zu schmecken. Er mäßigte seine Zuneigung zu seinen Verwandten, und wollte auch nicht, daß sie eine lebhafte Zuneigung zu ihm hätten, weil dadurch das Herz eingenommen würde, welches nur Gott gehörte. Man konnte ihm ohne alle Zurückhaltung seine Fehler sagen. Er ließ sich von seinen Dienstboten, so weit immer möglich war, gar nicht bedienen. Er war unschuldig, einfach und demüthig wie ein Kind [s]).

Die

[s]) Vie de Pascal par Mde. *Perier* p. 44. 22. 41 sq. Bayle sagt von diesem Manne: C'étoit l'un de plus sublimes esprits du monde, — c'étoit un prodige et si je m'oserois servir de cette expression, je le nommerois un individu paradoxe de l'espece humaine;

 Il

Die Jansenisten wurden oft beschuldigt, daß sie Calvinistische Ketzer seyen. Sie blieben nicht dabei stehen, sich wider diesen Verdacht zu vertheidigen, sondern sie giengen so weit, sich mit wahrer Intoleranz und Härte wider sie und die Protestanten überhaupt zu erklären, da sie doch unstreitig mit denselben in gewissen Grundsätzen und Absichten übereinstimmten. Man höre Nicole: Die Häretiker sollen aus der verderbten casuistischen Moral keinen Vortheil wider die Heiligkeit der Kirche hernehmen, welche sie selbst verdammt. Sie mögen sich nicht schmeicheln, daß sie vielleicht von den Ausschweifungen der Casuisten entfernt sind. Sie mögen vielmehr mit sich selbst Mitleid haben, weil es ihnen nichts helfen wird, eine reine Moral zu haben, indem sie in noch weit beträchtlicheren Irrthümern befangen sind, und alles scheinbare Gute, was man außer der katholischen Kirche thut, unnütz ist — Sie sollen sich nicht über die Unordnungen unter den Katholiken freuen, indem sie selbst nicht wissen oder nicht darauf achten wollen, daß sie selbst durch das schreckliche Verbrechen des Schisma todt sind t). Arnauld wollte in einer besonſ

Il mérite qu'on doute s'il est né de femme, il le mérite mieux que ce grand philosophe de Sicile, que Lucrece a regalé de cette louange:

Nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se,
Nec sanctum magis et mirum carumque videtur.
Carmina quin etiam divini pectoris ejus
Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus.

Lucret. I., 730 sqq.

t) Provincial. T. I. p. 72. 74.

sondern Schrift, wie schon oben erzählt worden ist, beweisen, daß durch die Calvinistischen Irrthümer die Moral Jesu gänzlich umgestoßen werde.

Nicole war nicht nur der fruchtbarste moralische Schriftsteller unter den Jansenisten, sondern auch seit Jahrhunderten der erste in der römisch-katholischen Kirche, welcher die Moral wiederum rein, der Bibel gemäß, populär und doch tiefeindringend und in einer angemessenen Form in einer Reihe von Schriften lehrte. † 1694. Mit einer nicht gemeinen Gelehrsamkeit verband er viel Welt- und Menschenkenntniß, Geschmack und Gewandtheit im Ausdrucke, und alle seine moralischen Schriften verrathen zugleich reines und warmes Jeteresse für die Sache selbst. Ein System der christlichen Moral hat er zwar nicht geschrieben, aber nicht leicht ist irgend ein Theil derselben von ihm unerörtert geblieben. Den strengen Augustinianer und Jansenisten und den gefühlvollen Mystiker wird man von selbst in seinen moralischen Schriften suchen, und finden. Seit dem Jahr 1671. fieng er an, moralische Versuche in einer Reihe von Bändchen herauszugeben, welche in der Folge oft wieder in neuen Auflagen erschienen sind u). Außer einigen mehr dogmatischen oder liturgischen Abhandlungen, und fünf Bänden moralischer Reflexionen über Evangelien und Episteln, welche ganz nach Jansenistischen Grundsätzen und Zwecken geschrieben sind, findet man hier Abhand-

u) Ich gebrauche die sechste Ausgabe: Essais de Morale contenus en divers traitez sur plusieurs devoirs importans. Vol. I. II. à la Haye 1688. III. 1689. IV. 1688. V-X. 1700.

handlungen oder ganze Tractate über die Schwäche des Menschen, über die Unterwerfung unter den Willen Gottes, über die Furcht Gottes, über die Mittel, den Frieden mit den Menschen zu erhalten, über verwegene Urtheile, über die Nothwendigkeit, sich nicht bloß durch Zufall und Phantasie in seinem Leben leiten zu lassen; von der Gefahr der Unterredungen mit den Menschen, über die christliche Höflichkeit, über die Größe, über die Erziehung eines Prinzen, über die Kürze des Lebens in Reflexionen über Seneca's Schrift, über die Selbstkenntniß, über die Selbstliebe und Nächstenliebe, über die verschiedenen Arten, Gott zu versuchen, über das Schauspiel, über das Raportiren v), über die Heilung des Argwohns, über die Pflicht, sich an den Fehlern rechtschaffener Leute nicht zu ärgern, über die Mittel, von schlechten Predigten Nutzen zu ziehen, über Tod, Gericht, Himmel und Hölle, über die christliche Wachsamkeit. Man wird hier schon zum Theil in der Wahl der Materien den nicht gemeinen Moralisten erkennen w). In der Aus-

v) des raports — läßt sich ohne Umschreibung gar nicht ins Deutsche übersetzen.

w) Noch nach Nicole's Tode sind verschiedene moralische Schriften von ihm herausgekommen. Der 10te Theil der Ausgabe der Versuche, welche ich gebrauche, enthält unter dem Titel: de l'emploi d'une maitresse des Novices fast eine ganze christliche Moral, weil eine solche Person die Nonne in allen christlichen Pflichten zu unterrichten habe, außerdem noch besondere moralische Abhand-

Ausführung selbst wird man tiefe Blicke in die moralische Natur des Menschen, einen großen Reichthum von Erfahrungen, und von Mitteln, die Ausübung des Guten zu erleichtern, antreffen. Auch auf die Composition ist viel Sorgfalt verwandt. Um diesen trefflichen, noch immer lesenswürdigen Moralisten noch näher zu charakterisiren, will ich einige Proben davon geben, wie er sich über gewisse Materien erklärt, worüber man besonders begierig seyn wird, einen solchen ernsten Jansenisten zu vernehmen. In der Abhandlung von der Höflichkeit [x]) zeigt er zuerst, wie die Selbstliebe sie hervorbringt, indem man durch Höflichkeit sich die Liebe Anderer zu erwerben strebt. Darauf führt er Gründe dafür an, daß die Liebe Gottes, die erste und vornehmste Pflicht, uns von der Höflichkeit entfernen sollte: indem die Gottesliebe uns, wie es scheint, eher antreiben soll, uns und die Creaturen zu hassen und ihren Haß zu wünschen, und allen falschen Gefälligkeiten und täuschenden Worten und Handlungen der Höflichkeit widerstrebt, indem wir selbst nicht liebenswürdig, sondern durch die Sünde hassenswürdig sind, indem das, was liebenswürdig an uns ist, nicht unser

handlungen. Instructions theologiques et morales. à Paris 1705. 2 Voll. — sur le premier commandement du decalogue où il est traité de la foi, de l'espérance et de la charité. Paris 1709. 2 Voll. Auch die Lettres choisies, écrites par Mr. *Nicole*. à Liege 1702. sind meist moralisch.

x) Essais Vol. II. p. 102 sqq. Das französische *civilité* ist ein weit passenderes Wort, als unser deutsches: Höflichkeit.

ser eigenes, sondern Gottes Werk ist, indem wir durch Höflichkeit Andere nur verderben und uns hinwiederum einen Beifall von ihnen verschaffen, welcher für uns selbst gefährlich ist. Nachdem er diese Schwierigkeiten auseinandergesetzt hat, so sucht er zu zeigen, daß die ächte, durch das Christenthum gebotene Liebe doch an der Höflichkeit Antheil haben könne, und zwar auf folgende Art: Die Höflichkeit kann aufrichtig, herzlich, liebevoll seyn. Wenn wir auch für Andere nicht immer die ganze Liebe fühlen, welche wir ihnen zu erkennen geben, so ist es hinreichend, wenn wir überzeugt sind, daß wir sie gegen dieselben fühlen sollten, daß wir Christum in ihnen lieben sollten, und wenn wir selbst durch solche Bezeugungen von Liebe uns dieselbige zu verschaffen suchen: denn auf diese Art sind sie nicht falsch und täuschend, weil sie unserem Bestreben und unserer Zuneigung gemäß sind. Nur die ächte christliche Liebe giebt uns auch allgemeine Gründe an die Hand, alle Menschen zu lieben und uns ihnen zu unterwerfen. Die Selbstliebe macht, daß wir nur diejenigen lieben, welche uns lieben und uns nützlich sind, daß wir uns nur denjenigen unterwerfen, welche mächtiger sind, als wir, und daß wir über Andere so viel möglich herrschen wollen. Die christliche Liebe aber umfaßt alle Menschen, betrachtet sie alle als Geschöpfe Gottes, als Erlöste Jesu, als Berufene des Himmelreichs. Sie ist also die Quelle der Höflichkeit. Diese besteht darin, Andern nachzugeben, so weit es die eingeführte Ordnung erlaubt, und sie sich selbst vorzuziehen, die Liebe macht, daß man dieß nicht aus Verstellung, sondern aus Bescheidenheit thut. Die Liebe wird durch solche äußere Erweisun-

sungen derselben selbst genährt und gestärkt, sie ist ein Feuer, welches Luft und Stoff bedarf. Wer alle Austauschungen von Höflichkeit und Gefälligkeit unterdrückt und vermeidet, verfällt in einen Zustand von Trockenheit, Kälte und Gleichgültigkeit gegen Andere. Man vergißt sie, nicht, um ganz Gott anzugehören, sondern nur um von sich selbst voll zu seyn. Die Höflichkeit giebt uns Veranlassung, in den Menschen alle die Gnadengaben zu ehren, welche Gott ihnen geschenkt hat, unsere inneren Bewegungen nach der Mannichfaltigkeit derselben zu modificiren, und dadurch die christliche Liebe in uns zu stärken. Nachdem Nicole gezeigt hat, wie die Höflichkeit für den, der sie übt, selbst moralisch nützlich ist, so zeigt er, daß sie es auch für diejenigen sey, gegen welche sie geübt wird. Bei den Gutgesinnten vermehrt sie die Liebe, bei Andern schmeichelt sie ihrer Eigenliebe, aber sie macht doch, daß sie sich nicht ganz von uns wenden, und daß wir sie bessern können. Nicole glaubt gar nicht, daß er durch diese Gegengründe die zuerst angeführten Gründe für das Gegentheil ganz entkräftet habe, er findet hier einen Kampf zwischen den Tugenden selbst [y]), welcher schwer zu entscheiden sey, und schlägt nur einige Regeln vor, welche man beobachten könnte, und diese sind folgende: Wenn man wenig Hoffnung hat, gewissen Personen zu dienen, wenn es uns nicht obliegt, wenn der Umgang mit ihnen uns nachtheilig seyn könnte,

y) Voilà donc un combat, non de vices, mais de vertus — Ce sont des raisons spirituelles de part et d'autre. — Il est assez difficile de décider — p. 121 sq.

te, so muß man nur die nothwendigen Pflichten der Höflichkeit gegen sie beobachten, welche man nicht unterlassen kann, ohne ihnen ein Aergerniß zu geben, und alle diejenigen vermeiden, welche nur den Zweck haben würden, ihnen zu gefallen und eine engere Verbindung mit ihnen zu schließen — Wenn man sich in außerordentlicher Einsamkeit befindet und unsere Lebensart es so mit sich bringt, und man nimmt wahr, daß sie uns zu Gott hinzieht, ohne uns selbstsüchtig, und gegen unsere Freunde gleichgültig zu machen, so hat man mehr Freiheit, sich den Austauschungen der Höflichkeit zu entziehen, welche nicht absolut nothwendig sind — Wenn wir aber ein gesellschaftliches Leben führen und Verbindungen mit der Welt unterhalten müssen, wenn wir selbst menschlichen Trost bedürfen, so scheint es besser, alle Gelegenheiten zu ergreifen, Andern Höflichkeit zu beweisen und sich die Liebe derselben zu erwerben — Unsere Höflichkeit muß nur wahrhaftig, aufrichtig, nicht schmeichelnd seyn, nicht bloß in Worten bestehen, uns nicht viel Zeit rauben, mit Religiösität und Bescheidenheit verbunden seyn — Man muß es übrigens nicht zur allgemeinen Regel machen, gegen Jedermann höflich zu seyn, es giebt Leute, von welchen man sich nur durch eine Art von Unhöflichkeit losmachen kann, welchen man eine gewisse Kälte beweisen muß, damit sie uns nicht unsere Zeit rauben. Man sieht hier zugleich eine gewisse Feinheit und Ueberlegtheit in der Manier und Methode, welche man überhaupt an diesen Versuchen bemerkt. Die Unsittlichkeit der Comödie behauptet Nicole mit großer Strenge *). Er wun-

*) Vol. III. 201 sqq.

wundert sich, daß man im 17ten Jahrhundert es unternommen habe, die Comödie zu rechtfertigen und sie als ein Vergnügen geltend zu machen, welches sich mit der Frömmigkeit vertrage, indem in den vorhergehenden Jahrhunderten alle fromme Leute es verabscheut, diejenigen aber, welche Leidenschaft für das Theater hatten, zum wenigsten eingestanden haben, daß sie hierin die Regeln der christlichen Religion nicht befolgten. Er findet, daß man, um die Comödie aus Gründen zu rechtfertigen, eine gewisse metaphysische Idee derselben aufgestellt und diese von aller Sünde gereinigt, daraus aber ganz unrichtig geschlossen habe, daß die wirkliche Comödie unsündlich sey. Er selbst erklärt sie mit Einschluß der Lesung der Romane für durchaus sündlich aus folgenden Gründen. Der Beruf der Schauspieler, welchen man durch den Genuß dieses Vergnügens autorisirt, ist unsittlich, weil sie die heftigsten Leidenschaften darstellen, welches sie nicht können, ohne sie gewissermaßen selbst in sich zu erregen, und wovon der Eindruck und die Wirkung auch noch nachher bei ihnen fortdauert, weil sie sich fast mit lauter Thorheiten beschäftigen, und alles dieß sich nicht mit der Reinheit der christlichen Religion verträgt, wie denn auch alle Kirchenversammlungen diesen Beruf verbieten. Besonders aber herrscht die Leidenschaft der Liebe fast in allen Schauspielen und wird durch dieselbigen genährt, sie erscheint daselbst mit Ehre und ohne Schaam, und schwächt die Schaamhaftigkeit bei den Zuschauern. Das Schauspiel macht weich und weibisch, läßt oft ganz unvermerkt schädliche Eindrücke zurück. Die meisten Zuschauer sind schwach und verdorben, und werden durch das Schauspiel noch mehr verderbt, wenn man also

auch

auch selbst nichts von demselben zu befürchten hätte, so muß man doch nicht durch sein Beispiel dazu beitragen, daß Andere es als ein gleichgültiges Vergnügen betrachten. Die Schauspiele lehren die Sprache der Leidenschaft der Liebe. Das Vergnügen, welches man an ihnen findet, entspringt aus einem geheimen Wohlgefallen am Laster. Man sieht die schändlichsten Handlungen und Charactere mit Vergnügen auf dem Theater darstellen, man haßt sie also nicht, man fühlt selbst dadurch eine gewisse Zuneigung zu denselben in sich erregt. Wer das Laster haßt, kann auch die Darstellung desselben nicht ertragen. Nicht nur die Liebe, sondern auch andere verbotene Leidenschaften werden auf dem Theater mit einem Scheine von Größe und Adel bekleidet. Nur das Leidenschaftliche gefällt daselbst. Es giebt nichts verderblicheres als die theatralische und romantische Moral, welche nur ein Haufen falscher Meinungen ist, die aus der bösen Lust hergenommen sind. Die Dichter schminken die Leidenschaften, um sie liebenswürdig zu machen. Das Vergnügen des Schauspiels dient nicht einmal dazu, dem Geiste und Körper neue Kraft zu geben, wenn sie durch Arbeit abgespannt sind; es giebt dem Gemüthe eine romantische Stimmung, es macht gleichgültig gegen das Wirkliche, Gewöhnliche und Alltägliche. Das Schauspiel ist dem Geiste des Gebets, der Liebe zum Worte Gottes, der Liebe zu Gott und der Sammlung des Gemüths, den Verpflichtungen der Taufe, den Pflichten gegen Jesus, dem Geiste der Buße und der Liebe zur Wahrheit zuwider. Man sieht, daß Nicole diesen Gegenstand weit tiefer erschöpft hat, als gewöhnlich geschah. Der Haß gegen die Theaterfreu-

den

den wurde damals auch zum Jansenismus gerechnet, wiewohl manche, welche eben keine Jansenisten waren, sie verdammten. Ueber die Sittlichkeit des Schauspiels wurden in Frankreich um die Mitte des 17. Jahrhunderts viele Streitschriften gewechselt [a]), und am Ende desselben wachte der Streit abermals auf [b]).

Die Jansenisten von Portroyal, namentlich Nicole, Anton Maitre, le Maitre de Sacy, Arnauld und Andere, getreu ihrem Grundsatze, daß die Bibel in der Landessprache gelesen und dadurch Kenntniß des ächten Christenthums und Sittlichkeit verbreitet werden müsse, gaben nach langen Anstrengungen und mit vereinigten Kräften eine Uebersetzung des Neuen Testaments heraus, in welcher das Auszeichnende ihres Lehrbegriffs um so mehr hervorleuchtete, da sie in vielen Stellen umschreibend war. Sie heißt gewöhnlich das N. T. von Mons. Unter diesem Druckorte ist sie 1667. herausgekommen, aber zu Amsterdam gedruckt. Die Gegner der Jansenisten bewirkten, daß sie vom Könige, von Päbsten und Bischöfen verboten und verdammt wurde. Noch weit wichtiger und von großen weitaussehenden Folgen

a) Histoire et abregé des ouvrages pour et contre la comédie — Darin von dem Prinzen Armand von Conty † 1666. Traité touchant la comédie et les spectacles, welches wider die Schauspiele gerichtet ist und ihm den Ruf eines Jansenisten zuzog. Für dieselbe ist *Hedelin d' Aubignac* Dissert. sur la condamnation des theatres. 1666 Dagegen kam heraus: *Voisin* defense du traité de Mr. le Pr. *Conty*. —

b) Davon giebt *Dupin* Bibl. des aut. eccl. du 17. siecle T. V. p. 367 sqq. Nachricht.

gen war es, als Paschasius Quesnel, Priester des Oratoriums zu Paris, ein gelehrter und frommer Mann, im Jahr 1671. Moralische Reflexionen über die vier Evangelisten herausgab. Dieses Buch fand so großen Beifall selbst bei den angesehensten Prälaten der Kirche, daß Quesnel, aufgefordert von Vielen, im Jahr 1687. das ganze N. T. übersetzt und moralisch erklärt herausgab c). Die Uebersetzung von Mons liegt fast durchaus zum Grunde, die Reflexionen haben den Hauptzweck, die strenge, reine Sittenlehre des Christenthums hervorzuheben, anzuwenden, die Gemüther der Leser damit zu durchdringen, sie in Contrast mit herrschenden Lehren und Sitten zu setzen. Ton und Ausdruck sind äußerst sanft, eindringend und faßlich. Es ist Jansenismus und Mystik, was in diesen Reflexionen, allein in der That in einer einladenderen und milderen Gestalt, als häufig geschah, sichtbar wird. Wenn schon der Inhalt dieses Buchs den Jesuiten mißfiel, so brachte sie der Beifall und die Erbauung, womit es gelesen wurde, und insbesondere der Umstand, daß der Cardinalerzbischof von Paris, Noailles, es in seiner Diöcese empfohlen und eingeführt hatte, äußerst auf. Dieser Erzbischof, geachtet von dem König und allgemein verehrt, war nie von der Parthie der Jesuiten gewesen und

c) Das Buch ist oft unter verschiedenen Titeln herausgekommen: Le Nouveau Testament en françois avec des reflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la meditation plus aisée. Paris 1696. Schon vorher: Abrégé de la morale de l'evangile, des actes, des apotres &c. ou pensées chretiennes sur le texte de ces livres sacrés. Paris 1693. — nouvelle edit. augmentée Bruxelles 8 Voll. 1702.

und stand ihren Absichten bei Hof entgegen. Sein Untergang wurde von ihnen beschlossen. Quesnel sollte zum Ketzer gemacht werden, um dadurch auch den Erzbischof zu Grunde zu richten. Die erste Schrift, welche von Seiten der Jesuiten erschien [d]), war zugleich ein Angriff auf Quesnel's N. T. und auf den Erzbischof. Dieser Streich mißlang, das Parlement verurtheilte diese Schrift als ein Pasquill zum Feuer. Erst im 18. Jahrhundert wurden die Streitigkeiten lebhafter und folgenreicher, und zogen sich auch die Jesuiten durch ihre Angriffe auf das Quesnellische N. T. einen neuen Angriff auf ihre Sittenlehre zu.

Zwölftes Kapitel.

Von den Mystikern der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert, insbesondere den Quietisten.

Die Mystik hatte jetzt in der katholischen Kirche eine sehr blühende Periode, und hob sich neben der casuistischen und Jesuitischen Moral hoch empor. Sie beschäftigte eine große Menge von Schriftstellern, und einige unter ihnen erreichten einen hohen Grad von Vortrefflichkeit, und gehören zu den geistreichsten Schriftstellern des Zeitalters. Viele unter ihnen bestritten die Moral der Jesuiten, andere wurden von diesen selbst angefallen, noch andere wurden von den Prälaten und Machthabern

d) Probléme ecclesiastique à Mr. l'abbé Boileau de l'Archevêché. 1698.

habern der katholischen Kirche, selbst von den Päbsten für Ketzer erklärt. Spanien, Frankreich und Italien waren an mystischen Schriftstellern am fruchtbarsten. Auch Personen des andern Geschlechts traten jetzt in diesem Felde mit großer Wirkung und Bedeutung auf. Alle diese Schriftsteller anzuzeigen, zu charakterisiren und ihre mystischen Ideen darzustellen, kann hieher nicht gehören, um so weniger, da hier die Geschichte der Mystik nur, sofern sie in die Geschichte der Moral eingreift, erzählt wird. Es wird also hinreichend seyn, die vornehmsten auszuzeichnen, und diejenigen, welche in moralischer Rücksicht die wichtigsten sind, näher zu charakterisiren.

Der Jansenismus war anfangs nur so weit mystisch gewesen, als es der Augustinismus auch war. Durch die Verbindung mit Portroyal drang der Mysticismus, und zwar noch ein anderer, als der Augustinische, tiefer in denselben ein. In diese Anstalt aber war er vorzüglich durch Franz von Sales, welcher 1622. als Bischof von Genf starb, und durch Vergier, Abt von St. Cyran † 1643., gekommen. Der erste war als Bischof mit dem größten Eifer für Reinheit der Sitten unter den Geistlichen und Mönchen seines Sprengels besorgt. Er hielt mit seinen Geistlichen jährlich eine Synode, und suchte dadurch eben so wohl sie selbst in Thätigkeit, Zucht und Ordnung zu erhalten, als nützliche Anstalten für die Gemeinen zu treffen. Mehrere Klöster reformirte er, im Jahr 1610. legte er den Grund zu einer Gesellschaft von Witwen und schwächlichen Weibspersonen, welche nur im ersten Jahre des

Novitiats unter der Clausur seyn, darauf aber Kranke besuchen und verpflegen sollten. Er ertheilte ihnen nicht sowohl Regeln der Mortifikation, als zum innern mystischen Leben. Aus dieser Anstalt ist 1626. der Orden der Heimsuchung unserer lieben Frauen entstanden, welcher nach der Anordnung des Stifters immer nur den Bischöfen unterworfen bleiben sollte, und von welchem bei dem Tode seines Stifters schon 13 Klöster entstanden waren. Mehrmals hatte dieser in mancher Rücksicht ehrwürdige Bischof geäußert, daß die Geistlichen, so wie in der ersten Kirche, ihren Unterhalt mit Handarbeit erwerben müßten, und daß die Reichthümer des Clerus nachtheilig seyen, wie er denn selbst fast alle Einkünfte seines Bisthums unter die Armen austheilte. Er ist der Verfasser mehrerer mystischer Schriften, welche nicht nur mit Beifall, sondern inniger Andacht und Erbauung gelesen wurden. In der einen suchte er die Leser in das andächtige Leben einzuleiten [e]). Diese Schrift enthält viele moralische Vorschriften, welche gar nicht überstreng sind. Selbst das gemäßigte Vergnügen der Spiele, Tänze, unschuldigen Scherze wird für erlaubt erklärt, worüber ein strenger Mönch so sehr entrüstet wurde, daß er dieß Buch auf der Kanzel verdammte und verbrannte. Sales erfuhr es und wurde aufgefordert, sich zu beschweren, blieb aber ganz ruhig. Uebrigens enthielt dieß Buch nur die ersten Stufen des geistlichen Lebens. In einem andern, in der Theotime [f]), beschrieb er die höchste Stufe desselben. Diese

e) Introduction à la vie devote. à Paris 1641.

f) — seu de amore Dei libri 12. Colon. 1697.

Diese besteht in der reinen Liebe und Anschauung Gottes, in der süßen Ruhe in ihm. Sales schildert hier in einer äußerst einnehmenden und zarten Schreibart diesen Gemüthszustand in seinem Werden, in seinem Daseyn, in seinen Wallungen und Bewegungen, er beschreibt das Schmachten und Sehnen, das Genießen und die Entzückung, auch die Schmerzen und Wehen, welche Gott eine solche Seele empfinden läßt, um ihre Treue zu prüfen. Andere Schriften von ihm haben nicht sowohl den Zweck, diesen mystischen Zustand zu beschreiben, als ihn hervorzubringen und zu nähren g). Die Grundsätze dieses Manns haben sich nicht nur unter den Nonnen und der Gesellschaft von Portroyal verbreitet, sondern sie sind auch nachher von den Quietisten aufgefaßt und vertheidigt worden. Der Pabst Alexander VII. sprach 1665. einen Mann heilig, welchen die von ihm verdammten Jansenisten gleichfalls wie einen Heiligen verehrten, eben deswegen beriefen sich nachher die Quietisten um desto mehr wider den römischen Stuhl auf das Ansehen dieses Heiligen h). Noch mehr Einfluß auf Portroyal hatte Vergier, Abt von St. Cyran. Er stand auf der Universität Löwen mit Jansenius in vertrauter Freundschaft, und war schon lange vor Ausbruch der Jansenistischen Streitigkeiten berühmt geworden. Er

g) Les vrays entretiens spirituels. Annecy 1678. Les epitres spirituelles. Paris 1676. Daraus ist folgende Sammlung gemacht: La vraie et solide piété expliquée par S. *Fr. de Sales*, recueillie de ses epitres et de ses entretiens. à Paris 1729.

h) La vie de S. François de Sales par *M. de Marsollier*. 2 Voll. Paris 1747.

Er schrieb ein Buch die königliche Frage, welche so genannt wurde, weil Heinrich IV. sie aufgeworfen hatte, und darin bestand: ob und in welchen Fällen ein Unterthan verbunden sey, das Leben seines Fürsten durch Aufopferung seines eigenen zu retten [i]). Im Jahr 1617. gab er ein Buch heraus, in welchem er einen Bischof von Poitiers, welcher selbst die Waffen ergriffen und sich an die Spitze eines bewaffneten Haufens gestellt hatte, um die dortigen Reformirten zur Ruhe zu bringen, vertheidigte [k]). Er sucht hier überhaupt zu erweisen, daß Geistliche in gewissen Fällen die Waffen ergreifen dürfen, und zwar aus der Bibel, der Tradition und Praxis der Kirche. Er beruft sich nicht nur auf Abraham, Moses, Elias, Samuel, die Makkabäer, sondern auch auf den Erzengel Michael, auf Jesum, der die Käufer und Verkäufer aus dem Tempelhofe trieb, auf Petrus, der den Ananias, die Saphira und den Magier Simon zu Grunde richtete. In der Kirchengeschichte konnte es ihm gar nicht an Beispielen von Bischöfen, selbst von Päbsten, fehlen, welche die Waffen ergriffen haben. Er hält es jedoch nur alsdann für nothwendig, wenn sie ihr Leben, ihre Freiheit und die Religion nicht anders vertheidigen können. Um den Einwurf

i) Dieß Buch, welches unter dem Titel: Question royale herausgekommen ist, ist so selten, daß Dupin selbst Bibl. XXXIX. p. 70. kein Exemplar davon auftreiben konnte.

k) Apologie pour Chateigner de la Roche Posai Eveque de Poitiers contre ceux, qui disent qu'il n'est pas permis aux Ecclesiastiques d'avoir recours aux armes en cas de necessité — Vergl. *Dupin* l. c. p. 70 sqq.

wurf wegzuräumen, daß es sich für einen Diener Jesu nicht schicke, Blut zu vergießen, beruft er sich darauf, daß oft Tausende von Menschen auf Befehl Gottes durch Engel, Leviten, oder andere Israeliten getödtet worden sind. Beide Schriften machten durch die Wahl der Gegenstände und durch ihre Paradoxie großes Aufsehen. Der Bischof von Langres machte ihn zum Director der Nonnen von Portroyal, bald aber zerfielen sie, weil Cyran verschiedene Einrichtungen mißbilligte, welche der Bischof in diesem Hause gemacht hatte, und der letzte auf das unbeschränkte Zutrauen, welches die Nonnen dem Abte schenkten, eifersüchtig war. Der Bischof wurde daher sein Ankläger bei dem Cardinal Richelieu, welchem der Abt schon vorher aus mehreren Ursachen verhaßt war. Unter diesen war auch die, daß er zur Vertheidigung eines Buchs [l]) geschrieben hatte, dessen Verfasserin Agnés Arnauld war, und in welchem gelehrt wurde, daß die ächte, reine Liebe zu Gott den Menschen gleichgültig gegen sein Heil mache. Nachdem Langres ihn bei dem Cardinal wegen neuer gefährlicher Irrthümer angeklagt hatte, so ließ ihn dieser ins Gefängniß setzen, aus welchem er erst nach dessen Tode, im Jahr 1643., frei wurde, in welchem er auch starb. Die Lehren, wegen welcher er angeklagt wurde, gehören hieher nicht. Erst nach seinem Tode kamen verschiedene mystische Schriften von ihm heraus [m]). Man fin-

l) Chapelet secret du très saint sacrement — 1628.

m) La Theologie familiere — Le coeur nouveau — L'explication des ceremonies de la Messe &c. zusammengedruckt Paris 1653. Lettres de l'abbé de St. Cyran. 1645.

findet hier schon die Keime aller der Lehren, welche in der Folge an Molinos und seinen Anhängern verdammt worden sind. Zu Portroyal und von den Jansenisten wurde Vergier schon bei seinem Leben wie ein Heiliger verehrt. Er ist es vorzüglich, welcher die äußerst strengen und grausamen Selbstpeinigungen und Büßungen unter ihnen einführte. Sie schreiben ihm die Wiederherstellung der wahren Buße als eines seiner größten Verdienste zu, sie nennen ihn den zweiten Vater der Lehre von der Buße [n]). Die vollkommene Seelenruhe, wobei alle ihre Kräfte in Unthätigkeit sind, wo sie sich Gott ganz hingiebt und selbst zu wirken aufhört, hielt er für die höchste Vollkommenheit des Menschen, und daher behauptete er auch, daß der höchste Grad des Gebets nicht sowohl in einer Beschäftigung unsers Geists mit einem göttlichen Objecte, als in einem Zuge der Liebe Gottes bestehe, welcher unser Herz zu ihm erhebe und uns außer uns selbst versetze [o]).

Wir verlassen Frankreich auf eine Zeitlang, und wenden uns zu andern Ländern, wo die Mystik Blüthen von verschiedener Farbe und Gehalt emportrieb. Johannes a Cruce, ein Spanischer Carmeliter, † 1591., trug viel dazu bei, daß die Mystik im 16. Jahrhundert wieder emporgehoben und weiter ausgebreitet wurde. Er gab viele mystische Schriften heraus, welche nachher in Samm-

n) *Fontaine* Memoires de Port-Royal T. III. 445. 504 sq.

o) *Lancellot* Memoires touchant la vie de l'abbé de St. Cyran II. 44.

Sammlungen gebracht worden sind [p]). Er hat viel Eigenes in mystischen Ideen und Ausdrücken. Er setzt die mystische Vereinigung mit Gott in eine enge Verbindung mit der Moralität. Er fordert Reinigkeit der Seele und eine solche Ausübung der Tugenden, wobei man immer das Mühsamste suchen muß. Er betrachtet die leidende Reinigung der Seele, die Reinigkeit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als Mittel, den Menschen zur Vereinigung mit Gott vorzubereiten und ihn in derselben zu erhalten. Zu dieser fordert er eine gänzliche Entblößung der Seele und aller ihrer Kräfte, so daß sie selbst die göttlichen Gnadenwirkungen, welche Gott bloß den Anfängern mittheile, verleugne, nur die wesentlichen Rührungen und Bewegungen Gottes ausgenommen. Alvarez de Paz schrieb einen großen Tractat über das geistliche Leben [q]). Der Jesuit Bellarmin, welcher zuletzt Cardinal wurde, hielt viel auf die Mystik, schätzte die Schrift des Thomas a Kempis von der Nachahmung Jesu sehr hoch, und lieferte selbst einige mystische Schriften [r]), welche vielleicht nicht seine schlechtesten sind. So ausschweifende Grundsätze dieser Jesuit von der Allgewalt des Pabsts aufstellte und so sehr die weltliche, Regenten Ursache haben mögen, sich über ihn zu beklagen, so muß man ihm doch zugestehen, daß er ein nützlicher

p) Adscensus montis Carmeli — Obscura nox animae — Flamma amoris viva &c. Opp. Colon. 1639. und 1710. Paris 1665. und 1694. vergl. Arnold v. d. myst. Theol. S. 476–479. Verthädig. 170–174.

q) De vita spirituali. Lugd. 1608. Mogunt. 1614. 3 Voll.

r) Gemitus Columbae Colon. 1626. Ascensus mentis in Deum. Col. 1623.

cher praktischer Schriftsteller ist, daß er die schlaffe Moral seines Ordens nicht billigte, daß er Reformationen in der Kirche für nothwendig hielt und dem Pabste selbst Vorschläge dazu machte, daß er als Erzbischof von Capua mehrere wohlthätige Veränderungen in seiner Diöcese einführte [s]), daß die Vorschriften, welche er seinem Neffen über die Pflichten eines Bischofs gab, vortrefflich sind [t]), daß er im Grunde in der Lehre von der Gnade nicht Molinist, sondern Augustinianer ist [u]), daß er mit Wehmuth über das Sittenverderben in vielen Mönchsorden klagt und mit dem größten Nachdrucke auf die Abstellung derselben dringt [v]), daß er endlich seinem Privatcharakter nach ein schätzbarer Mann war. Maximilian Sandäus vertheidigte die mystische Theologie oder Beschauung wider Verleumdungen [w]). Victor Gelenius, ein Capuziner zu Trier, brachte die praktische Mystik in ein großes System [x]). Hugo de Palma schrieb ein Buch über die mystischen Wege, welches auch unter den Protestanten Beifall fand [y]). Einer der fruchtbarsten mystischen Schriftsteller war Bona, ein Cister-

s) *Bayle* Art. *Bellarm.* not. H.

t) Admonitio ad episcopum Theanensem, quae necessaria sint episcopo salutem aeternam in tuto ponere volenti s. Opp. Col. 1617.

u) s. *Bayle* Not. I.

v) de gemitu columbae s. oben.

w) Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata. Mogunt. 1627.

x) Summa practicae theologiae mysticae. Colon. 1646.

y) De triplici via mystica Amstel. 1647. Uebers. Theologia

sterzienfermönch, und darauf Cardinal, ein von seinem Zeitalter sehr verehrter Mann, und auch durch liturgische und historische Schriften berühmt, † 1674. Unter mehreren mystischen Schriften [z]) ist sein kurzer Weg zu Gott [a]) die vornehmste. Dieser Weg besteht nach seiner Meinung in gewissen fortgesetzten zu Gott emporstrebenden Bewegungen des Gemüths, und in stillen und lauten Gebeten, welche der Mensch mit allen seinen Beschäftigungen verbindet, und ist theils leidend, theils thätig. Das Fortschreiten des Menschen zur Vereinigung mit Gott wird von Bona nach seinen Stufen beschrieben, als Anfang, Wachsthum und Vollkommenheit. Den Zustand der mystischen Vollkommenheit selbst zu beschreiben, kann er kaum Ausdrücke genug finden. Er kann sich selbst darin nicht befriedigen, und wiederholt es mehrmals, daß man diesen Zustand nur durch Selbstempfindungen ganz kennen lerne, und beruft sich übrigens auf den Ausspruch des Plato, daß man in göttlichen Dingen den Söhnen Gottes auch ohne Gründe glauben müsse. Folgendes sind einige Ausdrücke, mit welchen er diesen Zustand beschreibt: er ist die feurigste und doch ruhigste Beschauung Gottes, ein Schmachten, ein Zerschmelzen, eine geistliche nüchterne Trunkenheit, ein inneres Stillschweigen, ein Kuß

gia myst. d. i. geheime Gotteslehre vom dreifachen Wege der Seelen. Amsterdam oder vielmehr Halle 1696.

z) Manuductio ad coelum. Par. 1664. — Principia et documenta vitae christianae. Par. 1673. De discretione spirituum in vit. spiritual. deducendorum. Par. 1673.

a) Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias in Opp. Colon. 1683. T. I. Uebers. Voye abregée pour aller à Dieu. Bruxell. 1685.

Kuß des Logos, eine Entzückung, eine Ueberschüttung des Verstands mit dem Lichte der ewigen Weisheit, eine Anfesselung des Willens an Gott durch die feurigste Liebe, ein Leben der Seele außer sich in Gott, eine vollkommene Nachahmung Jesu. Bona protestirt ausdrücklich dagegen, daß die mystische Vereinigung mit Gott eine örtliche sey, auch daß sie bloß eine Vereinigung durch Liebe sey, er unterscheidet sie auch von derjenigen, welche durch die heiligende Gnade gestiftet werde. Er läßt diese Vereinigung in den Seelenkräften, im Verstande und Willen vorgehen, und in einer gänzlichen Umbildung bestehen. Er sagt, die Seele des vollendeten Mystikers gehe in Gott über, mit welchem sie durch die innigste Umarmung verbunden sey, und übe keine natürliche Handlungen mehr aus, es sey in ihr eine unaussprechliche Schönheit, Liebe und Lieblichkeit, eine unersättliche Begierde nach himmlischen Dingen, und eine gänzliche Verachtung der irrdischen, sie sey von Gott vernichtet und den mystischen Tod gestorben, selbst der Körper sey auf eine bewundernswürdige Art verwandelt [b]). Caraffa, Ordensgeneral der Jesuiten, gab theils unter seinem wirklichen, theils unter dem angenommenen Namen Alonsius Sidereus verschiedene mystische Aufsätze, insbesondere aber ein größeres Werk heraus [c]). Barban-

b) vergl. Schröckh Kirch. Gesch. seit der Reform. IV. 100 ff.

c) Viaggio del Cielo — Pratique spirituale — Fasciculo della Mirra — Theologia mystica. 2 Voll. Colon. 1660.

banson, ein Capuziner [d]), und Franz Arias [e]) haben sich gleichfalls in diesem Fache ausgezeichnet.

Noch mehr Aufmerksamkeit aber verdient die Mystik der Quietisten, nicht sowohl wegen der Neuheit des Inhalts, als wegen der Neuheit der Auftritte, welche dabei vorkommen, und der hohen Wichtigkeit der Gegenstände, über welche gestritten wurde, und der Personen, welche auf den Kampfplatz traten. Michael Molinos, geb. 1627. zu Sarragossa, las von früher Jugend an viele mystische Schriften, ließ sich zum Priester weihen, ohne an eine besondere Kirche gebunden zu seyn, und lebte seit 1669. zu Rom, wo er als Lehrer, Beichtvater und rechtschaffener Mann in hohem Ansehen stand. Im Jahr 1675. schrieb er daselbst in spanischer Sprache einen geistlichen Wegweiser, welcher bald ins Italienische und in noch viele andere Sprachen übersetzt und in sechs Jahren mehr als zwanzigmal wieder aufgelegt wurde [f]). Zu Rom war er unter der Billigung von fünf Doctoren, worunter vier Qualificatoren der Inqui-

d) Compendium verae theol. mysticae seu amoris divini occultae semitae. Amstel. 1698. Feßler sagt Bonaventuras Myst. Nächte S. 12., dieß sey der vernünftigste unter allen ascetischen Mystikern.

e) Thesaurus inexhaustus bonorum, quae in Christo habemus ex hispan. in lat. versus und deutsch: Glaz 1685.

f) Ich gebrauche die Italienische Uebersetzung, unter dem Titel: Guida spirituale, che disinvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplatione e del ricco tesoro della pace interiore del *D. Michael Molinos*, sacerdote. Aggiuntovi un breve trattato della quotidiana communione dell'istesso autore. nuov. edit. In Venet. 1685.

Inquisition wären, gedruckt worden. Molinos selbst hatte diesem Buche keinen großen Beifall versprochen, weil es dem Geschmack der Zeit nicht gemäß sey und nur wenige Menschen für die Mystik empfänglich seyen. Er bestimmte es für diejenigen, welche bemüht sind, ihre Sinne und Leidenschaften zu tödten, und welche sich im Gebete üben. Solche Menschen sollte es leiten und die Hindernisse wegräumen, durch welche sie auf dem Wege zur vollkommenen Contemplation aufgehalten werden. Speculativ von derselben zu handeln, war der Zweck dieses Buchs nicht. Es sollte übrigens auch dazu dienen, die Gewissensleiter darüber zu belehren, die Seelen, welche Gott durch geheime Wege zum innern Frieden und zur höchsten Glückseeligkeit beruft, nicht aufzuhalten. Die Schriften und Aussprüche des angeblichen Dionysius Areopagita, des Augustinus, Thomas Aquinas, Bernhard, der heil. Theresia, des Hugo, Bonaventura, Franz von Sales, Suso, Gerson werden fleißig darin angeführt, auch bezeugt Molinos ausdrücklich seine Uebereinstimmung mit den Lehren dieser Männer. Das Buch ist kurz und anziehend, ja hinreißend geschrieben. Ich will die Hauptideen aus demselben herausheben.

Molinos unterscheidet zwey Wege, zu Gott zu gelangen. Der eine ist der der Meditation und des Raisonnement, auf welchem die Geheimnisse der Religion stückweise betrachtet und untersucht werden. Der andere ist der des Glaubens und der Contemplation; da bewundert und besitzt die Seele die Wahrheiten, welche sie entweder durch Nachdenken erkannt oder durch göttliche Erleuch-

tung

zung empfangen hat. Die Contemplation ist klare, süße und ruhige Anschauung der ewigen Wahrheit ohne Raisonnement und Reflexion g). Dieser Zustand der Seele ist das Gebet des Glaubens und der Ruhe, die innere Sammlung. Es giebt zwei Gattungen: die eine ist unvollkommen, erworben und activ, diese kann man durch eigene Anstrengungen unter Hülfe der Gnade erwerben; die andere ist eingegossen und passiv, wo Gott in dem Menschen wirkt und die Wirkungen seines Gemüths suspendirt. Die innere Sammlung ist ein Stillschweigen vor Gott, ein Anschauen Gottes in uns ohne Gestalt und Bild, ohne Unterscheidung seiner Eigenschaften, ein Erkennen Gottes durch einen dunkeln und liebevollen Glauben. Von der activen und erworbenen Contemplation erhebt Gott gewöhnlich die Seele unvermerkt zur passiven. In diesem Zustande bleibt die Seele mit Gott vereint, ohne daß sie durch irgend eine Bewegung dazu beiträgt, sie überläßt sich ganz den göttlichen Einflüssen, übergiebt sich ganz dem Willen Gottes, daß er mit ihr mache, was er will, und nimmt mit gleicher Resignation alles an, was aus seiner Hand kommt: das ist das reine, vollkommene Gebet. Diese Contemplation hat übrigens selbst noch ihre Grade, und zwar: Sättigung, wo die Seele von Gott so erfüllt ist, daß sie alle weltliche Dinge haßt, ruhig und mit der göttlichen Liebe ganz gesätigt ist, Trunkenheit h), wo das Gemüth gehoben und ent-

g) una vista sincera, soave e quieta dell' eterna verità senza discorso e riflessione. Proocmio.

h) l' ubbriachezza.

entzückt ist, Sicherheit [i]), welche jede Furcht verbannt und macht, daß die Seele gern in die Hölle gehen würde, um Gott zu gehorchen, Feuer, wo die Seele durch einen göttlichen Strahl erleuchtet wird, welcher die göttlichen Affecten anzündet und die menschlichen auslöscht, Salbung, ein angenehmer und geistlicher Balsam, welcher sich durch die ganze Seele ergießt, sie stärkt und disponirt, die göttliche Wahrheit zu betrachten, Erhebung des innern Menschen über sich selbst, Illumination, eine eingegebene Erkenntniß, wo die Seele die göttliche Wahrheit mit Vergnügen betrachtet und von Licht zu Licht durch den Geist Gottes geleitet wird, der Geschmack der göttlichen Süßigkeit, welche aus der Quelle des heiligen Geists fließt, die süße und bewundernswürdige Ruhe, welche aus dem innern Siege und Gebete entspringt [k]).

In diesen Zustand gelangt die Seele durch verschiedene Wege und Prüfungen, durch welche sie gereinigt wird. Dahin gehört die Trockenheit oder Empfindungslosigkeit. Es giebt zwei Gattungen von Gebet: das zarte, angenehme, gefühlvolle, und das dunkle, trockne, traurige. Jenes ist für Anfänger, dieses für stärkere; das letzte ist heilsam, erfüllt die Seele mit Ekel gegen das Irrdische, mit Lust Gott zu dienen, erinnert uns an unsere Gebrechen, macht das Gewissen rege, erfüllt mit Liebe zur Tugend, mit Ruhe nnd Frieden. Es giebt zwei Gattungen von Devotion; die eine ist wesent-

i) sicurrezza.

k) Von diesem Zustande handelt vorzüglich Prooem. und Lib. 3.

wesentlich und wahr, sie ist eine Geneigtheit der Seele, Gutes zu thun, wenn auch die menschliche Schwachheit nicht erlaubt, es so zu thun, wie man möchte, die andere ist zufällig und empfindbar, da sind mit den guten Neigungen Weichherzigkeit, Thränen und andere Affecten verbunden; diese lezte muß man nicht suchen, sie ist gefährlich und hält auf den inneren Wegen zurück. Es giebt freilich Finsternisse der Seele, welche von der Sünde kommen, es giebt aber auch solche, in welche Gott die Seele fallen läßt, um sie in der Tugend zu befestigen und hernach ein desto helleres Licht in derselben auszugießen. Uebungen und Kasteiungen sind nicht hinreichend, um zur Vollkommenheit oder zum innern Frieden zu gelangen, in seinem Inneren wird der Mensch von Gott gereinigt, und es kommt alles darauf an, daß aus seinem Herzen eine weiße Tafel werde, wo die göttliche Weisheit alles eingraben kann, was sie will. Die Versuchungen sind eine heilsame Arznei, durch welche Gottes Güte unsern Stolz niederschlägt und uns Demuth einflößt [1]). Gott läßt die Seele durch das geistliche Martyrthum gehen, um sie mit sich zu vereinigen, durch Leiden, Trübsale, Verfolgungen, durch das Feuer einer glühenden, ungeduldigen und dürstenden Liebe, wo die Seele bald durch Gottes Abwesenheit bekümmert wird, bald von der süßen, aber schweren Last der göttlichen Gegenwart beschwert wird. Die innere Einsamkeit besteht in dem Vergessen aller Creaturen, in der Entblößung von allen

1) Diese Ideen finden sich vornehmlich L. I.

len unsern Affecten und Gedanken, von unsern Neigungen und unserem Willen [m]).

Um den Zustand der ächten Beschaulichkeit noch deutlicher zu beschreiben, unterscheidet Molinos zwei Arten geistlicher Menschen, äußere und innere [n]). Jene suchen Gott von außen, durch Raisonnement, Einbildung und Reflexionen, streben nach Tugend durch Selbstpeinigungen, Entsagungen, Kasteiungen, stellen sich Gott in ihrer Idee oder Einbildung als gegenwärtig dar, reden beständig von Gott, alles aus Kunst und Meditation; dieser Weg ist gut für Anfänger, führt aber nicht zur Vollkommenheit. Die anderen streben nach Vollkommenheit und göttlicher Vereinigung, ziehen sich in den Grund ihrer Seele durch eine wahre Resignation zurück, entäußern und vergessen sich selbst, haben vollkommene innere Ruhe, und versenken sich mit Leib und Seele in Gott. Sie gebieten über die Versuchungen, sie kennen Jesum nach seiner Gottheit und Menschheit durch eine eingegebene Kenntniß und mit reiner Liebe. Nichts kann sie erfreuen oder betrüben; sie sind immer mit kindlicher Scheu und einem heiligen Frieden erfüllt. Ihre Tugend ist fest, ihre Zuneigungen sind zerrissen, ihre Unvollkommenheiten vernichtet, ihre Leidenschaften entwurzelt, ihre Seele ist völlig frei, sie ist in einer vollkommenen Selbstverleugnung und empfindet keine merkliche Süßigkeit oder geistlichen Trost [o])

Den=

m) L. 3.

n) esteriore e interiore.

o) L. 3. Anf.

Denjenigen, welche in einen solchen Zustand gelangen wollen, giebt Molinos noch insbesondere die Vorschrift, sich einen in den inneren Wegen erfahrenen Beichtvater zu wählen und ihm durchaus zu folgen. Gott, sagt er, läßt die geistlichen Väter nicht irren; man muß sich von ihnen auch die Pönitenzen auflegen lassen, und sich dieselben nicht selbst auflegen. Von den Beichtvätern aber fordert er, daß sie Licht, Erfahrung und göttlichen Beruf haben, daß sie die innere beständige Sammlung empfehlen, daß sie darüber keine Vorschriften geben, sondern nur auf eine sanfte Art die Hindernisse wegräumen, welche die göttlichen Einflüsse stören, daß sie die Seele nicht von der Contemplation abziehen, um sie zur Meditation anzuhalten, daß sie nur diejenigen unter ihre Leitung nehmen, welche von sich selbst kommen, und sie nur annehmen, wenn sie in ihnen die gehörigen Anlagen finden, daß sie sanft im Beichtstuhle und streng auf der Kanzel seyen, daß sie nur gemäßigte Pönitenzen auflegen und ihre Beichtkinder nicht auf einmal, sondern nur nach und nach in die innere Sammlung oder Einsamkeit versetzen p).

Kaum wird man in dieser Schrift etwas antreffen, was nicht auch vorher schon von irgend einem andern Mystiker wäre gelehrt worden. Uebrigens ist die Mystik desselben einfacher, als die gewöhnliche, und daß hier den Büßungen und Kasteiungen, den äußern Gebräuchen und guten Werken so wenig Werth, beigelegt und selbst hie und da mit einer gewissen Geringschätzung davon gesprochen, daß von dem Gebete nicht wie von einer Anrede an

p) L. 2.

an Gott, sondern wie von einem Zustande geredet, daß innere vollkommene Ruhe für den höchsten Grad der Vollkommenheit ausgegeben, daß eine gewisse Austrocknung der Empfindung oder Gefühllosigkeit für einen höhern Grad des stillen Gebets ausgegeben wurde, als das gefühlvolle Gebet — das war zwar nichts unerhörtes, allein es war doch in diesem Buche besonders herausgehoben und zur Hauptsache gemacht, und konnte leicht einen Stoff zur Anklage angeben.

Dieses Buch brachte eine erstaunende Wirkung hervor. Es wurde von Geistlichen und Laien, von Mönchen und Nonnen, insbesondere zu Rom und Neapel, mit großer Begierde gelesen, man sah hie und da fromme Versammlungen entstehen, wo man sich nach Anleitung desselben erbaute, man bemerkte bei vielen eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Cärimonien und Andachtsübungen der Römischen Kirche. Man sah Schriften erscheinen, in welchen die Lehren des Molinos wiederholt und vertheidigt wurden. Der Cardinal Petrucci gab mystische Briefe, Tractate, Gedichte und Räthsel heraus, in welchen er den Grundsätzen des Molinos folgte, sie mit Geist und Beredsamkeit darstellte und durch Aussprüche der Väter bestätigte q). Franz Malaval, aus Marseille, welcher fast von der frühesten Kindheit an blind war und sich immer der Contemplation hingegeben hatte, hatte schon 1673. ein Buch herausgegeben, in wel-

q) Lettere e trattati spirituali. Venez. 1681. Mistici enigmi. Venez. 1685.

welchem dieselbige Lehre enthalten war [r]); dieses Buch wurde auf Befehl des Cardinals d'Estrées, Französischen Gesandten zu Rom, daselbst ins Italienische übersetzt und 1676. gedruckt, um dadurch die Molinosische Lehre zu unterstützen. Von der andern Seite erschienen auch Gegenschriften, vorzüglich eine von dem Italienischen Jesuiten, Paul Segneri, welcher Hausprediger des Pabsts Innocenz XI. war [s]). Die Inquisition nahm von der Sache, welche immer mehr Geräusch machte, Notiz, und fieng an, die Schriften und Gegenschriften zu untersuchen. Die zahlreichen Anhänger des Molinos brachten es dahin, daß die Inquisition die wider ihn erschienenen Schriften in den Index der verbotenen Bücher setzte. Der Pabst gab dem Molinos eine Wohnung im Vatikan, und machte den Petrucci zum Bischofe von Jessi, dem Molinos selbst soll er ein Bisthum angeboten haben, welches er ausschlug. Auf einmal aber drang der Französische Gesandte D'Estrées im Namen seines Königs bei dem Pabste auf eine strenge Untersuchung des Molinosischen Buchs, mit dem Vorgeben, daß in demselben die Irrlehren der Begharden und Spanischen Alombrades (Illuminaten) von der Nichtigkeit des äußern Gottesdiensts und dem hohen Werthe des stillen Gebets enthalten seyen. Man hat viele, selbst politische, Ursachen ange-

r) Pratique facile pour elever l'ame à la contemplation. à Paris 1673.

s) Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione. Rom. 1680. Einige schreiben ihm auch das Buch zu: Le quietiste ou les illusions de la nouvelle oraison de quietude. Par. 1687.

angeführt, warum dieß geschehen sey. Nur so viel ist gewiß, daß es auf Antrieb des Jesuiten la Chaise, Beichtvaters des Königs, geschah, und daß wichtige Gründe dazu vorhanden gewesen seyn müssen. D'Estr'ees sowohl als der Pabst waren Freunde des Molinos, und doch mußte jener anklagen und dieser verdammen. Der Pabst überließ den Molinos der Inquisition, welche ihn 1685. in ihre Gefängnisse führen ließ. Sobald man dieß in Spanien erfuhr, so verdammte die dortige Inquisition den Geistlichen Wegweiser, welches die Römische mißbilligte, da sie selbst ihr Urtheil noch nicht gesprochen hatte. Diese untersuchte inzwischen nicht nur dieses Buch, sondern Briefe, Reden und Sitten des Molinos. Er war nämlich auch angeklagt worden, daß er viele Römische Weiber und Mädchen verführt und andere Laster der Unkeuschheit ausgeübt habe, indem er der Meinung gewisser alter Gnostiker sey, daß der äußere Mensch ohne Sünde thun könne, was er wolle, wenn nur der innere keinen Antheil daran nehme, und daß er die Handlungen des äußern Gottesdiensts vernachlässigt und Andere davon abgehalten habe. Daher wurden in kurzer Zeit mehr als hundert Personen in Italien in diesen Inquisitionsproceß mit verwickelt. Im Jahr 1686. schrieb der Cardinal Cibo, erster Minister des Pabsts, einen Circularbrief an alle Bischöfe Italiens, worin er sie darauf aufmerksam machte, daß sich unter dem Vorwande, neue Methoden des Gebets zu lehren, abscheuliche Irrthümer verbreiteten, und ihnen auftrug, Einhalt zu thun und ihre Diöcesen von allen Geistlichen zu reinigen, welche diese Irrthümer hegten. Es wurden Visitatoren

tatoren ernannt, um insbesondere die Nonnen und ihre Beichtväter zu prüfen, die Bücher des Molinos und Petrucci, welche häufig in ihren Händen waren, wurden ihnen weggenommen. Man sieht wohl, daß man fürchtete, der reinere Mysticismus möchte herrschend werden, und das Gebäude der kirchlichen Orthodoxie und Hierarchie erschüttern. Die Inquisition arbeitete vier Monate hindurch an dem Processe des Molinos, und während dieser Zeit wurden beständig Leute, welche des Quietismus verdächtig waren, festgesetzt. Endlich wurde Molinos durch ein Decret der Inquisition 1687. verurtheilt, seine Irrthümer öffentlich abzuschwören. Er wurde auf ein Gerüste in einer Kirche geführt, man las ihm das Urtheil vor einer großen Menge Volks vor, welches von allen Seiten schrie, daß er verbrannt zu werden verdiene, er schwur mit gebundenen Händen und ein brennendes Licht in der Hand haltend, ruhig und ohne Zeichen von Reue, seine Lehren ab, und wurde in die Gefängnisse der Inquisition zurückgeführt, wo er seine Tage 1692. beschloß. In dem Decrete der Inquisition waren 68 Sätze verdammt. Der Pabst gab noch in demselbigen Jahre eine Bulle heraus, worin er die Verfügungen der Inquisition wider Molinos billigte und die Verdammung der Sätze bestätigte. Das ganze Decret war in die Bulle aufgenommen t). Unter den verurtheilten Sätzen waren auch folgende: Der Mensch muß seine Kräfte vernichten, darin besteht das innere Leben — Das Gelübde, ein gutes Werk zu thun, ist ein Hinderniß der Vollkommenheit — Die natürliche

Thä-

t) Die Bulle ist abgedruckt in *Argentrée* Judic. de nov. erroribus. T. III. P. II. p. 357 sqq. und *Dupin* XL, 623 sqq.

Thätigkeit ist der Gnade zuwider, hindert die Wirkungen Gottes und die wahre Vollkommenheit, weil Gott in uns ohne uns wirken will — Die Seele vernichtet sich durch Unthätigkeit, kehrt zu ihrem Principe und Ursprunge, dem göttlichen Wesen, zurück, in welchem sie vergöttert wird; sie wird Eins mit Gott — Das innere Leben besteht darin, daß man weder Licht, noch Liebe, noch Resignation, noch Gott kennt — Die Seele muß nicht wünschen, zu wissen, ob sie im Willen Gottes wandelt, ob sie genug in denselben resignirt ist, oder nicht, sie braucht ihren Zustand und ihr eigenes Nichts nicht erkennen zu wollen, sondern muß wie ein lebloser Körper seyn — Wer seinen freien Willen Gott übergeben hat, braucht sich nicht mehr um Himmel oder Hölle, um seine Vollkommenheit, Tugend und Seeligkeit zu bekümmern, Gott um nichts zu bitten und ihm für nichts zu danken — Man muß keine Indulgenzen suchen, sondern lieber der göttlichen Gerechtigkeit selbst genugthun — Wer sich bei dem Gebete der Bilder, Figuren der Rede oder seiner eigenen Vorstellungen bedient, der betet Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit an — Man muß bei dem Gebete in einem dunkeln und allgemeinen Glauben, in der Ruhe und im Vergessen jedes besondern Gedankens bleiben — Die Unterscheidung der drei Wege, des reinigenden, erleuchtenden und vereinigenden, welche man in der Mystik gemacht hat, ist ungereimt: denn es giebt nur Einen Weg, und dieser ist der innere — Wer auf dem innern Wege wandelt, thut übel, wenn er sich dazu durch heilige Oerter und Feste ermuntert — Der Eckel vor geistlichen Oertern ist gut, weil er die Eigenliebe rei-

nigt — Der Seele sind alle Tage gleich, ihr
d alle Tage Festtage, eben so sind ihr alle Der=
: gleich — Die Actus der Liebe gegen die heilige
ingfrau und die Menschheit Jesu sind sinnlich,
il diese Gegenstände sinnlich sind — Keine Crea=
r, selbst Maria und die Heiligen nicht ausgenom=
en, soll Platz in unserem Herzen haben, weil
ott allein es besitzen und einnehmen will — Die
sten Werke und Pönitenzen der Heiligen sind nicht
nreichend, um den mindesten Flecken aus der See=
wegzunehmen — Durch den inneren Weg kommt
an dahin, daß alle Leidenschaften ersterben, und
ß man nicht die geringste Unruhe mehr fühlt,
ß die Selbstliebe aufhört, und daß man nicht
imal mehr eine verzeihliche Sünde begeht —
er innere Weg hat nichts mit der Beichte, den
eichtvätern, den Gewissensfällen, der Theologie
d Philosophie zu thun — Eine Seele, welche
m mystischen Tode gelangt ist, kann nichts anders
ehr wollen, als was Gott will, weil ihr Gott
n Willen genommen hat — Durch den inneren
Weg kommt man zum festen Zustande eines Frie=
ns, welchen nichts stören kann — Ein Theologe
t weniger Fähigkeit, als ein Ungelehrter, zur
ontemplation, weil er keinen so reinen Glauben hat,
cht so demüthig ist, sich nicht so sehr um sein Heil
kümmert, und den Kopf voll von Ideen, Vorstel=
ngen, Meinungen und Speculationen hat — Ue=
r das Innere hat nur Gott und der Gewissenslei=
r zu gebieten; es ist eine neue und lächerliche Lehre,
ß die Bischöfe die Seelen regieren sollen [u]). —

Die

u) Propof. 3-6. 8. 12. 15. 16. 18. 21. 26-28. 33. 35. 36. 38. 55-57. 59. 60. 61. 63. 65. 66.

Die allermeisten verdammten Sätze waren gar nicht in dem Geistlichen Wegweiser enthalten, einige waren durch Schlüsse aus demselben abgeleitet, andere sollten aus Handschriften oder Reden des Molinos hergenommen seyn. Man sieht übrigens wohl, daß die Gefahr, welche man von seiner Lehre für gute Werke, Indulgenzen, Wallfahrten, Festfeier, Heiligendienst, Regiment der Bischöfe befürchtete, wenn auch nicht der vornehmste Grund, doch der Hauptvorwand war, ihn zu verdammen und ihn so grausam zu behandeln.

Indem der Quietismus feierlich zu Rom verdammt wurde, so kamen in Frankreich mehrere Schriften zur Vertheidigung und Darstellung desselben heraus. Franz la Combe, ein Barnabite, hatte, wie es scheint, unabhängig von Molinos, ein Buch über das stille Gebet v) herausgegeben, welches mit dem geistlichen Wegweiser, seinem Inhalte nach, sehr nahe verwandt war. Um dieselbige Zeit gaben Bernieres w) und Malaval x) Bücher von gleichem Inhalte heraus. Am merkwürdigsten aber waren die mystischen Schriften der Frau Joh. Mar. Bouvieres de la Mothe Guyon, welche theils geschrieben, theils gedruckt umhergiengen und unzählige Leser fanden. Sie stammte von einer hohen und angesehenen Familie ab, und hatte eine sehr sorgfältige Erziehung genossen. Immer war sie eine sehr religiöse Frau gewesen, nach dem Tode ihres

v) Analysis orationis mentalis — à Verceil 1686.

w) Regle des Associez à l'enfance de Jesus.

x) S. oben. S. 625.

ihres Mannes überließ sie sich noch mehr der Andacht und der Lesung mystischer Schriften. Jetzt lernte sie auch den Barnabiten la Combe kennen. Die Uebereinstimmung der Gemüther und der Grundsätze schloß zwischen ihnen die innigste und dauerhafteste Freundschaft, und la Combe wurde ihr Beichtvater und Gewissensleiter. In unzähligen Stellen ihrer zahlreichen und voluminösen Schriften klagt sie darüber, daß in der Kirche eine mechanische, bloß äußerliche, gezwungene und unfruchtbare Andacht, statt der inneren, freien und heilsamen Herzensverehrung Gottes, statt des Glaubens und der Liebe, herrschend geworden sey. Sie leugnet es gar nicht, daß diese Theologie die ihrige sey, und daß sie sich durch Reden und Schriften bemühe, die Kirche zur Erkenntniß ihres traurigen Zustands zu bringen und eine Verbesserung in derselben zu bewirken. Sie beschrieb also das wahre innere Herzensgebet, und die Mittel, es zu verrichten, sie setzte nach und nach über die ganze Bibel Erklärungen und Anmerkungen auf, welche auf das innere Leben Beziehung haben, sie beschrieb die Geschichte ihres eigenen inneren und äußeren Lebens, sie drückte ihre mystischen Empfindungen und Anschauungen auch in Gedichten aus [y]). Man sagt viel zu wenig, wenn

y) Moyen court et tres facile de faire oraison, que tous peuvent pratiquer tres aisement et arriver par là en peu de tems à une haute perfection. Grenoble und darauf Lyon 1686. Cantique des cantiques interprété selon le sens mystique. Lyon 1688. Les Torrens circulirten lange Zeit bloß im Manuscripte. Ihre meisten Schriften sind erst von Poiret herausgegeben, namentlich La Bible avec des explications et reflexions, qui regardent la

wenn man diesen Büchern bloß Molinosische Lehren zuschreibt, mit welchen sie freilich in vielen Stücken übereinstimmen, auf welche sie sich aber gar nicht beschränken. Es ist nicht bloß Wiederholung und Ausspinnung fremder Lehren, was man in diesen Büchern findet, es ist vielmehr der freie Zug einer frommen und schönen weiblichen Seele, es ist der volle Strom eigner zarter und inniger Empfindung, angeregt zwar und genährt durch Studium und Umgang, aber doch eigenthümlich und selbstständig. Dabei kann man die gebildete, mit Welt- und Menschenkenntniß versehene Schriftstellerin nicht verkennen. Sie hat eine große Gewalt über die Sprache, sie hat einen fließenden und vollen Ausdruck, und viele ihrer geistlichen Lieder möchten, in ihrer Gattung betrachtet, kaum etwas zu wünschen übrig lassen. Eine gewisse Schwatzhaftigkeit und Weitschweifigkeit aber, ein unordentliches Umherschweifen in unerwarteten Bildern und Vorstellungen, ein Ausdruck der reinen Liebe zu Jesus, welcher zuweilen an Wollust und Unanständigkeit gränzt, mag dieser weiblichen Schwärmerin verziehen werden. Es wäre umsonst, ihre Mystik hier darstellen zu wollen. Es ist zu wenig Haltung und Bestimmtheit darin, und durch Zusammenstellung der vornehmsten Sätze würde man doch

la vie intérieure. 20 Voll. Col. 1715. La Vie de Mde. Guyon écrite par elle même. 3 Voll. Col. 1720. Discours chrétiens et spirituels sur divers sujets, qui regardent la vie intérieure tirés la pluspart de la St. Ecriture — Lettres chretiennes et spirituelles sur divers sujets qui regardent la vie intérieure, ou l'esprit du vrai christianisme &c. s. La Vie p. XXXVII.

doch keine richtige Vorstellung von der Gemüthsstimmung und Empfindungsweise dieses weiblichen Wesens erhalten, dessen Producte insgesammt eine individuelle Farbe haben. Man wird übrigens einige ihrer Lehren und Vorstellungen, welche am meisten Aufsehen und Anstoß erregten, nachher kennen lernen. Antoinette Bourignon, geb. zu Ryssel, † 1680., mag, weil es in dieser Geschichte keine schicklichere Stelle für sie giebt, neben ihr stehen. In gewisser Rücksicht mit ihr durch Lehren und Vorstellungen verwandt, bildet sie doch einen merkwürdigen Contrast gegen sie. Die Mystik der Wittwe Guyon war mehr Sache des Herzens und der Empfindung, die der Jungfer Bourignon bestand mehr in Inspirationen, Offenbarungen und dogmatischen Meinungen, welche sie vom Himmel empfangen haben wollte. Jene Schwärmerin war sanft, bescheiden, gebildet, diese heftig, wild, stolz und roh. Jene führte sich vernünftig und anständig auf und wollte nur durch ihre Schriften auf eine stille Art wirken, diese liebte Abentheuer, schweifte weit umher, suchte ein Land wahrer Christen, versammelte Anhänger um sich her, hatte ungereimte Visionen, und wollte als die wahre Mutter der Glaubigen und als eine untrügliche Prophetin verehrt seyn. Ihre abentheuerlichen Schicksale und Handlungen können uns hier nicht interessiren, aber das verdient hier eine besondere Bemerkung, daß sie von Anfang an bis zu Ende den Grundsatz hatte, die wahre christliche Kirche sey ausgestorben, es müsse eine gänzliche Reformation unter den Christen vorgehen, und alle äußerliche Kirchengebräuche müssen abgeschafft werden. Darin wich sie nicht

nicht weit von der Frau Guyon ab, desto weiter aber in den Mitteln, durch welche sie diesen Zweck erreichen wollte. In den zahlreichen Schriften, welche sie in ihrer eigenen, im Hollsteinischen, angelegten Druckerei, französisch, deutsch und holländisch drucken ließ, findet man wenig Zusammenhang, alles ist aus unmittelbarer Inspiration geschrieben [z]).

Der Quietismus griff in Frankreich so reißend um sich, daß verschiedene Bischöfe nöthig fanden, demselben ihre bischöfliche Autorität entgegenzusetzen. Im Jahr 1694. verdammte Harlay, Erzbischof von Paris, die angeführte Schrift von la Combe und ein paar Schriften der Guyon, darauf folgten 1695. gleiche Verdammungen, welche zugleich mit Pastoralinstructionen versehen waren, von Des Marts, Bischof von Chartres, und Bossuet, Bischof von Meaux. Der erste erklärte sich nur kurz wider die Lehre der Quietisten vom Gebet, welche mit den Anweisungen Jesu, mit der heiligeu Schrift und Tradition streite, wider ihre Vermischung der evangelischen Rathschläge und Gebote, wider ihre chimärische Idee von der christlichen Vollkommenheit und der passiven Beschauung, wider ihre Geringschätzung der körperlichen Mortifikationen und der ascetischen Uebungen, wider

z) L'appel de Dieu et le refus des hommes — La lumiere née en tenebres — Le tombeau de la fausse theologie — Le nouveau ciel et la nouvelle terre — alle zusammen herausgegeben von Poiret Amsterd. 1686. 19 Voll. *Bayle* edict. h. a. Wider diesen Artikel vertheidigt sie *Poiret* Bibl. mystic. §. 84-86. und p. 308-320.

wider ihre reine uneigennützige Liebe a). Der andere aber zog in 63 kurzen Abschnitten eine Reihe von Sätzen aus den gedachten Schriften, und ließ darauf eine Kritik und Verdammung derselben folgen. Er erklärte es für durchaus falsch und verderblich, zu lehren, daß ein hoher Grad von Vollkommenheit darin bestehe, in Ruhe und Unempfindlichkeit mitten unter Versuchungen und Uebertretungen zu bleiben, allen besondern Neigungen, so gut sie auch seyn möchten, zu entsagen, gegen Alles, Vollkommenheit und Seeligkeit, Himmel und Hölle, gleichgültig zu seyn. Er erklärte die Maximen für ungeheuer, welche so weit gehen, daß sie die Seele selbst im verderbten Zustande, wo sie Gott ein Greuel ist, beruhigen, daß sie ihr den Balsam der Tugend versagen, um sie zu heilen, daß sie die Weigerung, welche sie bei der Entblößung von aller eigenen Gerechtigkeit empfindet, für Untreue ausgeben, daß sie das gänzliche Verlieren aller Gaben Gottes, aller göttlichen Kräfte und eine gänzliche Verzweiflung an Allem für einen zu ihrer Vollkommenheit nothwendigen Grad ausgeben, und fordern, daß die Seele darüber entzückt seyn soll, wenn Gott sie nicht mehr anblickt, wenn er Anderen seine ganze Gnade schenkt, und wenn sie selbst ihm nur Abscheu erregt. Er erklärte es für eine Wiedererneuerung der Irrthümer der Begharden und Beguinen, wenn gelehrt werde, daß der vollkommene Mensch schon in diesem Leben die wesentliche Seeligkeit genieße, daß er in diesem Zustande die Tugendübungen aufgebe, daß er alsdann keine Mortifikationen mehr bedarf, daß er sündliche Handlungen ohne

Sünde

a) S. *Dupin* XL. 643-649.

Sünde begehen kann, und daß er aus seiner hohen Contemplation nicht herabsteigen soll, um im Besondern an Jesus oder an seine Mysterien zu denken. Er erklärte es für lutherische und Calvinische Irrthümer, wenn die Quietisten lehren, daß der Vollkommene keine eigene, ihm inwohnende Gerechtigkeit habe, daß Gott allein die Ursache von dem sey, was in seiner Seele vorgehe, daß er sich in einem durchaus passiven Zustande befinde. Außerdem verwarf er noch insbesondere folgende Lehren: Die Seele des Vollkommenen ist mit Gott unmittelbar vereiniget, der Zustand der Vollkommenheit ist von dem der Tugend getrennt, der obere Theil ist dermaßen von dem untern Theile bei dem Vollkommenen getrennt, daß sie wie fremd mit einander leben und sich nicht kennen; die Fehler des Vollkommenen sind oberflächlich, für eine in Gott verwandelte Seele giebt es nichts Böses mehr, was für andere Sünde ist, ist es für sie nicht mehr, sie bedarf keines lauten Gebets mehr, selbst in der Hölle würde sie vollkommen glücklich seyn. Der Bischof griff diese Sätze, welche freilich in den verurtheilten Büchern enthalten waren, welche er aber zum Theil nicht verstand, vornehmlich von ihrer moralischen Seite an, ermahnte, sich in der Mystik an Schrift und Tradition zu halten, die Tugenden niemals von der Contemplation und dem inneren Leben zu trennen, die Verordnungen der Kirche nie zu vernachlässigen b). Bossuet gab in seiner Verordnung und Pastoralinstruction über die Zustände des Gebets die Kennzeichen an, an welchen man die falschen Mystiker erkennen

b) Ordonnance et instruction pastorale de l'evêque de Chartres; abgedruckt bei *Dupin* l. c. p. 650–700.

kennen könne. Diejenigen also, welche, unter dem Vorwande, das göttliche Wesen zu ehren, die Menschheit Jesu, die drei göttlichen Personen, ja selbst die Eigenschaften Gottes von ihrer hohen Contemplation ausschließen, welche aus falscher Großmuth und Uneigennützigkeit Gott um nichts mehr bitten, ihm für nichts mehr danken, und einen Zustand der passiven Ruhe, der Sättigung und reinen Seeligkeit in diesem Leben annehmen, welche die Vollkommenheit nur in Einem einfachen von Gott hervorgebrachten Actus, welcher alsdann ohne Unterbrechung und Erneuerung fortdauert, bestehen lassen, welche selbst das Gebet des Herrn zu den untern Graden des Gebets rechnen, welche von einem Stillschweigen und einer Vernichtung reden, wodurch alle eigene Thätigkeit des Menschen unterdrückt wird, welche die Mortifikationen verachten, und vorgeben, daß sie die Sinnlichkeit mehr wecken, als tödten, welche die Ausübung der Tugenden für etwas Gemeines, was unter dem Vollkommenen sey, ausgeben, welche nur den außerordentlichen Gebeten einen wahren Werth beilegen — solche also sind nach seiner Meinung falsche Mystiker. Um nun den Geistlichen in seiner Diöcese die Mittel zu erleichtern, sie zu widerlegen und sich selbst von der Falschheit ihrer Grundsätze zu überzeugen, legt er ihnen in einer Reihe von Artikeln die wahre Lehre von den Zuständen des Gebets vor, und verdammt zuletzt noch ausdrücklich die Schriften von Molinos, Malavel, la Combe und Guyon c).

Schon

c) S. *Dupin* l. c. p. 700–721.

Schon vor diesen Verordnungen war la Combe gefangen gesetzt, und während derselben die Wittwe Guyon in ein Kloster eingeschlossen worden, woraus sie jedoch wieder frei wurde. Es wurde eine Commission zu Issy, zu welcher auch Bossuet gehörte, niedergesetzt, um ihre Lehren zu untersuchen. Sie wurde einigemal verhört, sie und ihre Freunde, namentlich der Abt Fenelon, überreichten der Commission mehrere Schriften, worin der Quietismus erklärt und vertheidigt wurde. Die Commission setzte eben jene 34 Artikel auf, welche Bossuet seiner Pastoralinstruction einverleibte, und in welchen die gesunden mystischen Maximen enthalten waren. Weil Fenelon für die Guyon geschrieben hatte, so wurde er, wie sie selbst, angehalten, die Artikel zu unterschreiben [d]).

Nachdem Fenelon Erzbischof von Cambray geworden war, so wünschte Bossuet, daß er die Meinungen der Guyon auch verurtheilen möchte. Dazu konnte sich Fenelon nicht entschließen, er schätzte die Frömmigkeit der Guyon, stand schon lange im Verhältnisse der Freundschaft mit ihr, und hatte ehemals ihre Parthie genommen, er wollte aber auch nicht schweigen, um nicht in den Verdacht zu kommen, daß er alle Quietistische Meinungen und Thorheiten billige. Er schrieb also ein Buch, durch welches er der Vermittler zwischen den Quietisten und ihren Gegnern werden wollte. Ohne alle Lehrsätze der ersten zu billigen, gab er doch

d) In demselben Jahre erklärte sich auch Nicole wider den Quietismus, damit man ihn nicht mit dem Jansenismus verwechseln möchte: Refutation des principales erreurs des Quietistes. Paris 1695.

doch verschiedenen derselben, welche von ihren Gegnern verworfen worden waren, eine mildere und vernünftigere Auslegung, und suchte sie durch das Ansehen älterer Väter, insbesondere des canonisirten Franz von Sales, zu bestätigen. Man kann nicht leugnen, daß er in diesem Buche den ältern, und namentlich den quietistischen Mysticismus veredelte und verschönerte, und darin mehr seine eigene zarte und hohe mystische Empfindung ausprägte, als historisch die Mystik darstellte. Er glaubte die Mystiker besser zu verstehen, als sie sich selbst in ihren dunkeln Vorstellungen, Gefühlen und Ausdrücken verstanden hatten [e]). In jedem Falle gieng aus dem Buche hervor, daß die Quietisten in manchen Stücken mißverstanden und ungerecht behandelt worden wären.

Dieser Fenelon war einer der liebenswürdigsten, edelsten und erhabensten Menschen, und einer der classischen und gelesensten Schriftsteller seiner Nation. Zu beidem ist das Buch, von welchem hier die Rede ist, gleichfalls ein Beleg. Er will in diesem Buche die mystischen Erfahrungen und Ausdrücke durch Erklärungen dem Spotte unheiliger Menschen entziehen, und zugleich die Mystiker selbst belehren und vor Täuschung bewahren. Er führt alle sogenannte innere Wege auf die reine Liebe zurück, welche der höchste Grad der christlichen Vollkommenheit sey. Diese also beschreibt er aufs genaueste, rechtfertigt sie aus der Tradition, und will beweisen, daß sie von jeher eine ächte

e) Explication des maximes des saints sur la vie intérieure — Edit. nouv. où on ajoute diverses pieces qui concernent ce livre. Amsterd. 1698.

ächte Lehre der Kirche gewesen sey. Schon der Umstand, daß er alle mystische Lehren und Ausdrücke auf reine Gottesliebe zurückführt f), charakterisirt den Geist dieses Buchs, und beweist, daß er die Mystik veredelte: denn die älteren Mystiker wollten gewiß nicht nur dieß.

Das Ganze ist mit großer Zartheit und Feinheit angelegt und ausgeführt. Es folgt den verschiedenen Graden, welche die Mystiker im innern geistlichen Leben bemerkt haben. In jedem Artikel sind die wahren und falschen Sätze nebeneinander gestellt. Mit großer Subtilität wird der Sinn jedes Ausdrucks bestimmt, und angezeigt, wo die Täuschung, das Zweideutige, das Ueberspannte, das Unrichtige anfange und wie die Irrthümer der Mystiker zusammenhängen.

Fenelon unterscheidet verschiedene Gattungen von Liebe Gottes. Die sclavische Liebe, welche sich bei den Juden fand, ist Liebe zu den Wohlthaten und Vortheilen, welche man von Gott hofft und empfängt. Die Liebe der bloßen Begehrlichkeit besteht darin, wenn man Gott bloß als Werkzeug seiner eigenen Glückseeligkeit liebt. Die Liebe der Hoffnung ist zwar mit einem Anfange der Liebe zu Gott selbst verbunden, allein die Triebfeder des eigenen Vortheils ist doch dabei die herrschende. Die vermischte Liebe zieht zwar Gott allem andern vor, sie liebt ihn um sein selbst willen, sie sucht seine Ehre, allein sie ist doch noch mit

f) Er leugnet ausdrücklich, daß der Zustand der Heiligkeit in wundervollen Inspirationen bestehe, l. c. p. 41.

mit Eigennuß und Furcht verbunden. Die reine oder vollkommene Liebe aber liebt Gott nur um sein selbst willen, ohne irgend einen Zusatz von Furcht und Hoffnung. Da liebt man Gott mitten unter seinen Strafen, so daß man ihn nicht mehr lieben würde, wenn er auch die Seele mit Trost erfüllte. Weder Furcht vor Strafen, noch Sehnsucht nach Belohnungen hat den geringsten Antheil an dieser Liebe. Man liebt Gott nicht mehr wegen des Verdiensts, noch wegen der Vollkommenheit, noch wegen des Glücks, welches in der Liebe zu ihm liegt. Man würde ihn so sehr lieben, wenn er, nach einer unmöglichen Voraussetzung, es gar nicht wüßte, daß man ihn liebt, oder wenn er diejenigen, welche ihn geliebt hätten, ewig unglücklich machen wollte. Man liebt ihn nichts destoweniger als die höchste und untrügliche Seeligkeit derjenigen, welche ihm getreu sind, man liebt ihn, als unser persönliches Gut, als unsere verheißene Belohnung, als unser Alles, als die ursprüngliche Schönheit [g]). Fenelon fordert also nicht, daß man die göttliche Belohnung verabscheue, sondern daß man sie wolle, jedoch nur, weil Gott sie will und zu seiner Ehre. Er gesteht zu, daß der, welcher reine Liebe zu Gott empfindet, seine Seeligkeit nicht mehr von dieser Liebe trennen könne, behauptet aber zugleich, daß der Gedanke an diese Seeligkeit seine Liebe zu Gott um nichts vermehre, und daß er ihn eben so sehr lieben würde, wenn er nie seine Seeligkeit wäre [h]). Den Gattungen von Liebe, welche noch mit Hoffnung und Furcht vermischt ist, spricht Fenelon nicht allen

g) l. c. p. 7. 15.
h) l. c. p. 18.

allen Werth ab, er betrachtet sie als Vorbereitungen zur reinen Liebe, welche ein Geschenk der göttlichen Gnade sey [i]).

Die übrigen inneren Zustände, von welchen die Mystiker reden, betrachtet er nur als verschiedene Gattungen der Liebe zu Gott, oder bestimmt ihr Verhältniß zu derselbigen. Die Reinigung bezeichnet also die noch mit Furcht vermischte Liebe zu Gott, wo man die Laster aus einer Liebe zu ihm bekämpft, welche noch mit Furcht vor den ewigen Strafen verbunden ist. Die Erleuchtung ist die mit Hoffnung vermischte Liebe, wo man Tugendeifer durch eine mit Sehnsucht nach der himmlischen Seeligkeit verbundene Gottesliebe erwirbt. Bei der Contemplation oder Union aber bleibt man durch die ruhige Ausübung der reinen, uneigennützigen Liebe mit Gott vereint; in diesem Zustande verliert man zwar niemals weder die kindliche Furcht, noch die Hoffnung der Kinder Gottes, aber man verliert jeden eigennützigen Beweggrund der Furcht und Hoffnung; die Furcht vervollkommnet sich, indem sie sich reinigt, sie wird eine Delicatesse der Liebe und eine kindliche, ruhige Ehrerbietung. Auch die Hoffnung wird durch die Reinheit der Liebe vervollkommnet, sie wird ein reelles Verlangen und eine aufrichtige Erwartung der Erfüllung der Verheißungen in uns und für uns, nach Gottes Wohlgefallen, aber auch bloß um dieses Wohlgefallens willen, ohne daß irgend eine eigennützige Triebfeder

i) l. c. p. 22 sq.

feder dabei rege ist; diese Hoffnung ist von der Liebe verschieden, aber sie hängt mit ihr zusammen, ohne ihre Reinheit zu trüben [k]) Die Resignation unterwirft ihr eigenes Interesse der Ehre Gottes. Die heilige Gleichgültigkeit ist keine Vernichtung des Willens, keine stupide Unthätigkeit, kein beständiges Gleichgewicht der Seele, sie ist uneigennützige Liebe Gottes, sie will nichts mehr, als was Gott ihr zu wollen gebietet, sie liebt nur Gott, auch in Allem, was sie außer ihm noch liebt, sie will Alles nur für Gott, sie ist ein reelles, positives Princip aller uneigennützigen Neigungen, welche die heilige Schrift gebietet und die Gnade uns einhaucht [l]). Die Ueberlassung (abandon) besteht darin, daß sich die Gott liebende Seele in Allem, was ihr eigenes Interesse betrifft, unter den größten inneren Prüfungen Gott ganz überläßt und sich selbst verleugnet; in diesem Zustande aber verliert sie Freiheit, Glauben, Hoffnung und Liebe nicht, sondern nur die merkliche Empfindung des Guten, die trost- und gefühlvolle Wärme, die eifrige und eigennützige Tugendübung, die Gewißheit, um sich ein tröstendes Zeugniß ihrer Treue zu geben. Dieß versteht Fenelon unter der von andern Mystikern sogenannten Spitze der Seele. Er hält diesen Zustand der Unruhe und Verdunkelung nur für vorübergehend [m]). Er unterscheidet

k) l. c. p. 15 sq. 29 sq.

l) l. c. p. 32 sqq.

m) l. c. p. 52 sqq. Er sagt unter andern: Ces actes directs et qui echappent aux reflexions de l'ame, mais qui sout tres réels et qui conservent en elle toutes les vertus

terscheidet Meditation und Contemplation. Unter jener versteht er discursive und reflectirende Actus des Gemüths, welche man leicht von einander unterscheiden kann, welche verschiedene Gegenstände haben, welche eine Wahrheit aus der andern ableiten und Beweggründe zur Hervorbringung einer gewissen Gemüthsstimmung zusammenstellen; solche Actus finden seiner Meinung nach bei der eigennützigen Liebe statt. Die Contemplation aber läßt er in einfachen, directen, ruhigen, gleichförmigen Actibus bestehen, worin die Seele nichts unterscheiden kann. Sie ist nicht methodisch und reflectirend, und findet bei der reinen Liebe statt. Wenn der Glaube durch die reine Liebe vervollkommnet ist, so hat die Seele, welche Gott nur um sein selbst willen liebt, gar nicht mehr nöthig, eigennützige Beweggründe für jede Tugend aufzusuchen und zu häufen. Das Raisonnement beschwert und ermüdet sie, statt ihr zu helfen. Sie will nichts als lieben, sie findet die Triebfeder aller Tugenden in der Liebe. Uebrigens ist die Meditation doch auch eine Gott angenehme Uebung und der gewöhnliche Grund des inneren Lebens [n]) Die passive Contemplation ist nach Fenelon's Behauptung nicht miraculös, sie ist frei und verdienstlich, und doch zugleich ein Werk der Gnade. Wir haben ohne Wunder intellectuelle Ideen, welche nicht durch die Sinne gegangen sind, und die Contemplation ist ein

vertus sans tache, sont l'operation, que *S. Fr. de Sales* a nommé la pointe de l'esprit ou la cime de l'ame.

n) l. c. p. 105 sqq.

ein Inbegriff von Acten des Glaubens und der Liebe, welche so einfach, ruhig und gleichförmig sind, daß sie nur Einen Act auszumachen scheinen, oder auch gar keinen Act, sondern eine Ruhe der vollkommenen Union, oder eine einfache und reine Einheit. Die Actus, obgleich reell, successiv und selbst unterbrochen, scheinen solchen Seelen Ein Actus ohne Unterbrechen, oder eine beständige Ruhe zu seyn. Deswegen hat man diese Contemplation Gebet des Stillschweigens oder der Ruhe genannt, deswegen nennt man sie auch passiv, nicht um die reelle, positive und verdienstliche Wirkung des freien Willens und die in jedem Augenblicke zu wiederhohlenden Actus, sondern nur um die eigennützige Thätigkeit der Seelen auszuschließen. Nur die passive Contemplation ist die reine, die active aber ist noch mit discursiven, interessirten und lebhaften Acten des Gemüths verknüpft. Je passiver die Seele in Rücksicht auf Gott ist, desto thätiger ist sie in Ansehung dessen, was sie thun soll, jedoch ohne Erschütterung und Agitation. Je mehr sie von Gott empfängt, desto mehr giebt sie ihm wieder, was sie empfangen hat. Im passiven Zustande verrichtet die Seele alle ihre überlegte Handlungen mit einem vollen und wirksamen, aber ruhigen und uninteressirten Willen. Bald ist es eine einfache Handlung: Ruhe oder Contemplation; bald sind es verschiedene Tugenden, welche mit ihrem Zustande übereinstimmen o). Auch der geistliche Tod, wovon die Mystiker so viel reden, ist nichts als die innere Reinigung oder Uneigennützigkeit der Liebe, so daß die unruhigen Bewegungen, welche

o) l. c. p. 128 sq. 135 sq.

che von der interessirten Triebfeder kommen, die Wirkung der Gnade nicht stören und diese auf eine ganz freie Art wirkt [p]). Die Verwandlung ist nur der passivste Zustand, welcher am meisten von aller interessirten Unruhe frei ist. Auch die verwandelten Seelen können noch sündigen, sie haben noch die freie Willkühr und wenigstens den Grund der Begehrlichkeit in sich. Auch solche Menschen können und sollen bei der gegenwärtigen Disciplin noch beichten. Sie sind mit Gott auf eine dreifache Art vereinigt, dadurch, daß sie Gott um sein selbst willen lieben und seine Gebote und Rathschläge ohne gewisse Formeln, um sich dadurch ein interessirtes Zeugniß zu geben, erfüllen [q]). Die wesentliche oder substantielle Vereinigung besteht in der einfachen und uninteressirten Liebe, welche alle Affectionen der Seele erfüllt und sich durch gleichförmige Actus wie in Einem Acte äussert [r]).

Es erhellt schon aus dieser Heraushebung der wesentlichen Punkte in diesem merkwürdigen Buche, daß Fenelon nicht nur den Quietismus, sondern überhaupt die Mystik moralisiren und mit der Sittlichkeit vollkommen übereinstimmend machen wollte. Er giebt dieß aber auch noch besonders und ausdrücklich zu verstehen. Er lehrt, daß die Gebote und Rathschläge der heil. Schrift die Regeln des Verhaltens der mit der reinen Liebe erfüllten Menschen seyen, und daß hiezu noch die Gnade komme,

p) l. c. p. 147.

q) l. c. p. 149. 153 sq. 155 sq. 162 sq.

r) l. c. p. 165 sq.

me, welche jenen Gesetzen conform sey und zur Beobachtung derselben ermuntere und stärke [s]). Er dringt durchaus auf die Verbindung der thätigen Tugend mit der reinen Liebe. Er widersetzt sich den ausschweifenden Lehren der Mystiker, sobald sie mit der Sittlichkeit streiten. So sehr er auf Uneigennützigkeit der Liebe dringt, so verlangt er doch nicht, daß der Mensch sich selbst hassen, sondern vielmehr, daß er um Gottes willen auch sich selbst lieben soll [t]). Er behauptet, daß in der Liebe alle Tugenden vereinigt seyen, daß sie die Form oder das Princip aller Tugenden sey, daß nur die verschiedenen Objecte, auf welche sich die Liebe richtet, den Unterschied unter den Tugenden ausmachen [u]).

Von der Mystik überhaupt urtheilt Fenelon, daß sie das Reinste und Erhabenste in der Religion sey, daß man eben deswegen nur wenig und behutsam von derselben schreiben müsse, indem die meisten Leser es nicht verstehen und nur darüber spotten, oder sich einbilden, sogleich in allen den mystischen Zuständen zu seyn, welche in dergleichen Büchern beschrieben werden [v]). Er behauptet, daß die Heiligen in allen Zeiten von der reinen Liebe nur mit denjenigen geredet haben, welchen Gott schon eine Sehnsucht nach derselben und Licht geschenkt hatte, und daß sie den übrigen nur die Praxis der interessirten Liebe mitgetheilt haben.

Un-

s) l. c. p. 41 sqq.
t) l. c. p. 68 sqq.
u) l. c. p. 144 sq.
v) l. c. Avertiss.

Uebrigens leugnet er, daß es eine geheime Tradition unter den Contemplativen gebe [w]).

Bald nach Erscheinung dieses Buchs gab Fenelon eine dasselbe betreffende Pastorialinstruction heraus [x]). Die Hauptsache ist hier, daß er seine Grundsätze durch eine Reihe von Zeugnissen zu bestätigen und sich wider den Verdacht des Quietismus zu vertheidigen sucht. Außer den Kirchenvätern beruft er sich auf den Tridentinischen Katechismus, Bernhard, Albert, Thomas, Bonaventura, Dionysius den Kartheuser, Hugo und Richard a St. Victore, Suso, Ruysbroch, Blosius, Bellarmin, Lopez, Alvarez, Johannes a Cruce, Avila, Bona, Berulle, Sales, Durand, Tolet und noch mehrere Andere.

Da Fenelon wirklich eine Mystik aufgestellt hatte, welche von den Vorwürfen frei war, die man dem Molinos und den Quietisten gemacht hatte, da er sie namentlich in Uebereinstimmung mit der reinsten Sittlichkeit gebracht hatte, so hätte man erwarten sollen, daß man ihn in Ruhe lassen würde. Allein kaum war das Buch erschienen, so erhoben sich Stimmen wider dasselbige, selbst von Seiten der Bischöfe. Fenelon, um zu verhindern, daß er nicht im Königreiche gerichtet würde, wandte sich gerade an den Pabst Innocenz XII., schickte ihm sein Buch, und schrieb ihm einen Brief, worin er erwies, daß er die

w) l. c. p. 168 sq.

x) Instruction pastorale touchant son livre des maximes des saints, nouv. edit. Amsterd. 1698.

die an Molinos verdammten Lehren durchaus vermieden und widerlegt habe [y]). Als aber der König Ludwig XIV. hörte, daß in diesem Buche gefährliche Irrthümer enthalten seyen, fragte er Bossuet, welcher sich ihm zu Füßen warf und um Verzeihung flehte, daß er ihn nicht früher von den in diesem Buche enthaltenen Ketzereien benachrichtigt hätte. Wenn Bossuet, wie es scheint, durch Eifersucht und Stolz zu diesem Schritte, wie es scheint, verleitet wurde, so scheint der König durch den Telemach, welcher übrigens wider Fenelon's Willen erschien und eine Kritik seiner Regierungsmaximen zu enthalten schien, wider den Lehrer seiner Prinzen aufgebracht worden zu seyn und überhaupt damals ein hohes Verdienst in der Verfolgung der Ketzer gesucht zu haben. Selbst die Bemühung des königlichen Beichtvaters la Chaise, den Erzbischof zu rechtfertigen, war dießmal umsonst, der König verlangte selbst von dem Pabste eine Verdammung des Buchs. Inzwischen schrieben die Bischöfe von Meaux, Chartres und Paris wider dasselbe. Bossuet setzte ihm eine Instruction über die Zustände des Gebets entgegen [z]). Da die drei Bischöfe sahen, daß Fenelon sich in dem Briefe an den Pabst selbst auf seine Uebereinstimmung mit ihren zu Issy abgefaßten 24 Artikeln berufen hatte, so machten sie eine gemeinschaftliche Erklärung bekannt, in welcher sie behaupteten, daß die Maximen mit jenen Arti-

y) Dieser Brief ist gedruckt in Fenelon's Buche selbst p. 179 sqq.

z) Instruction sur les états d'oraison où sont exposées les erreurs des faux Mystiques de nos jours avec les actes de leur condamnation, à Paris 1697.

Artikeln im Widerspruche stehen. Bossuet und Fenelon wechselten eine Menge von Streitschriften. Da der letzte sich auf das Ansehen der Scholastiker und älteren Mystiker berief, um seine Grundsätze zu vertheidigen, und behauptete, man könne ihn nicht verdammen, ohne sie zugleich zu verdammen, so suchte Bossuet Mystiker und Scholastiker wider ihn in Sicherheit zu stellen und ihn selbst als einen Quietisten darzustellen [a]). Auch von andern Seiten erschienen viele Schriften wider Fenelon, welcher auch auf die meisten antwortete [b]). Auch zu Rom fand das Buch Ankläger und Vertheidiger genug. Der Pabst setzte eine Congregation nieder, um es zu prüfen, die Entscheidung blieb lange aus, endlich gab der Pabst, gepreßt vom Könige, eine Constitution [c]) heraus, worin er Fenelon's Buch verdammte und verbot, und 23 daraus gezogene Sätze, nicht für gottlos und ketzerisch, sondern nur der Censur unterworfen, ausgab. Es waren unschuldige Sätze, und es wurde auch gar nicht angegeben, in welchem Sinne sie verwerflich wären. Fenelon selbst unterwarf sich der Bulle zuerst, las sie von der Kanzel zu Cambray ab, ermahnte die Gemeine, sich nach derselben zu richten, so wie auch die Geistlichkeit seiner Diöcese in einem Mandement. Nicht leicht wurde eine Bulle so ordentlich und einstimmig in Frankreich angenommen. Der König ließ Pro-

vin-

a) De nova quaestione tractatus tres: Mystici in tuto, Schola in tuto: Quietismus redivivus. Paris. 1698.

b) Es ist nicht nöthig, alle diese Schriften hier anzuführen; s. *Argentrée* Collect. judicior. III, 2, 402 sqq. *Walch* Bibl. theol. II. 1012 sqq.

c) *Argentrée* l. c.

vinzialsynoden der Bischöfe halten, um die Bulle anzunehmen und die Mittel, sie pünktlich auszuführen, an die Hand zu geben. Es erschienen Verbalprocesse von allen bischöflichen Provinzen. Darauf erfolgte die Declaration des Königs, welche auch von den Parlementern einregistrirt wurde [d]). So weit war der Sieg über einen unschuldigen, weisen, und heiligen Mann vollendet, aber bei der bessern Mitwelt und der Nachwelt siegte er.

Als origeneller philosophischer Mystiker zeichnete sich in dieser Periode ein Pater des Oratoriums zu Paris, Nicol. Malebranche, aus. Da er überall seine Philosophie in der schönsten Uebereinstimmung mit dem Christenthum sah, und auch eine Moral schrieb, in welcher Philosophie und Christenthum sich freundlich die Hand bieten, so verdient er auch hier Aufmerksamkeit. Im Jahr 1673. gab er seine Untersuchung der Wahrheit heraus, ein Werk voll tiefer Blicke, voll Menschenkenntniß, ganz durchdrungen von religiösem Geiste, mit wahrer philosophischer Würde und Ruhe und Eleganz des Ausdrucks geschrieben, und selbst von Männern bewundert, welche weit entfernt sind, die Grundsätze dieses Weltweisen anzunehmen. Schon in diesem Werke kamen verschiedene Grundsätze vor, aus welchen man auf seine Moral schließen konnte. Der erste war der, daß wir Menschen alle Dinge in Gott anschauen [e]). Auf diesen Satz wurde Malebran-

che

d) Alle Actenstücke sind abgedruckt bei *Dupin* XLI. 42 sqq.

e) Er vertheidigt ihn L. III. P. 2. chap. 6 sqq. Besonders deut-

che vornehmlich auf zweierlei Art geleitet, einmal dadurch, weil er schlechterdings, nach Untersuchung aller darüber aufgestellten Hypothesen, nicht begreifen konnte, wie wir Menschen zur Kenntniß außer uns wirklich vorhandener Objecte gelangen können, und dann durch die Lehre von der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in allen Geistern. Er setzte voraus, daß Gott die Ideen aller geschaffenen Wesen in sich habe, in diesen Ideen die Geschöpfe selbst anschaue, und in den Menschenseelen gegenwärtig und wirksam sey, und daraus schloß er, daß Gott selbst uns die Kenntniß der Objecte mittheile, daß wir sie in ihm, in seinen Ideen anschauen. Er gieng noch weiter, er behauptete, daß wir auch alle Wahrheiten und ewigen Gesetze in ihm gewahr werden. Man findet bei ihm folgende Sätze, aus welchen seine Meinung ganz klar werden wird: Es ist ohne Beweis klar, daß die Körper weder auf unsern Geist wirken, noch sich demselben darstellen können — Es ist ein in der Religion schlechterdings nothwendiger Grundsatz, daß nur Gott uns erleuchte — Jedermann ist darin einstimmig, daß der Mensch an einer gewissen Vernunft Antheil nimmt — Die Ideen der Dinge sind unveränderlich, und die Wahrheiten und ewigen Gesetze nothwendig — Dieses Ewige und Unveränderliche aber ist nichts Menschliches, sondern etwas Göttliches — Die Vernunft, an welcher wir Antheil haben, ist unendlich, wir können sie nicht erschöpfen, sie ist also von der Vernunft Gottes nicht verschieden — Diese Vernunft ist gewisser-maßen

deutlich erklärt er sich darüber in den Eclaircissements über dieses Buch No. 10. deutsch. Übers. 4. Bd. S. 153. ff.

maßen über Gott: denn Gott muß ihr gemäß handeln, die Wahrheiten und ewigen Gesetze hängen nicht von Gott ab und sind nicht durch seine Willkühr festgesetzt — Wir haben die Idee des Unendlichen in uns und werden alle Dinge durch die natürliche Vereinigung unsers Geists mit der allgemeinen und unendlichen Vernunft gewahr — Nur Gott klärt uns auf, und eine unveränderliche, nothwendige Natur ist der unmittelbare und directe Gegenstand aller unserer klaren und deutlichen Kenntnisse [f]).

Ein anderer Grundsatz, welchen dieser Weise in seiner Untersuchung der Wahrheit aufstellte, war der: Gott hat Alles, auch uns Menschen, um sein selbst willen, geschaffen, und, um diesen Zweck zu erreichen, pflanzt er uns unaufhörlich Liebe zu sich oder zu dem Guten ein; wenn er dieß nicht thäte, so würden wir gar nichts lieben und wollen; alle Richtungen und Bestimmungen unsers Willens sind daher nichts, als verschiedene Modifikationen unserer Liebe zu Gott. Dieser Eindruck ist auch der einige Grund, warum wir die ewigen, unveränderlichen Gesetze der Dinge auch als Gesetze für uns erkennen, oder das Moralgesetz als verbindlich für uns betrachten, warum der Uebertreter desselben doch seine nöthigende Kraft in sich fühlt, und warum oft der Mensch dasselbige mit äußerster Anstrengung und Mühe befolgt [g]).

Malebranche hat aber auch einen besondern Tractat über die Moral herausgegeben

f) Eclairc. l. c.

g) Rech. l. c.

ben [h]). Hier lehrt er, daß die Tugend in der habituellen und herrschenden Liebe zur unveränderlichen Ordnung der Dinge bestehe. Ueber diese Ordnung erklärt er sich anderswo deutlicher, als in der Moral, und zwar auf folgende Art: Wenn Gott, das allgemeine Wesen, alle andere Wesen in sich schließt und diese Wesen nicht alle gleich vollkommen sind, so muß unter ihnen eine unveränderliche und nothwendige Ordnung herrschen, welche aus ihren Verhältnissen in Ansehung ihrer verschiedenen Vollkommenheit hervorgeht. So ist z. E. unveränderliche Ordnung, daß die Geister edler sind, als die Körper, eben so, wie es eine nothwendige Wahrheit ist, daß zweimal zwei vier ist. Jene Ordnung ist nicht bloß eine Wahrheit, sondern sie hat die Kraft eines Gesetzes, und schließt in sich, daß man die Geister den Körpern vorziehen müsse. Um dies einzusehen, muß man bemerken, daß Gott sich selbst nothwendig liebt und daß er daher das vollkommenere Ding mehr liebt, als das unvollkommenere. Die Liebe Gottes ist nothwendig der Ordnung angemessen, die unter den vernünftigen Wesen herrscht, welche Gott in sich schließt. Diese Ordnung hat daher selbst in Ansehung Gottes die Kraft eines Gesetzes, denn Gott muß sich selbst nothwendig lieben. Diese Ordnung muß auch in Ansehung unserer eine gesetzgebende Kraft haben. Da uns Gott nach seinem Bilde geschaffen hat, so will er, daß sich unser Wille nach dem seinigen richte. Sein Gesetz, die unveränderliche Ordnung seiner Vollkommenheiten

h) Traité de morale. Nouvelle edit. augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un traité de l'amour de Dieu. 2 Voll. Lyon 1697.

ten ist also auch die unsrige. Diese Ordnung ist uns nicht unbekannt, selbst die uns angeborne Liebe fordert uns auf, ihr zu folgen. Da wir mit Gott zusammenhängen, so schauen wir in ihm die Ordnung an, und fühlen uns angetrieben, ihn zu lieben. Freilich verdunkeln unsere Sinne und Leidenschaften diesen Anblick, und schwächen den Eindruck der Liebe, welchen wir dieser Ordnung gemäß empfangen. Ungeachtet dessen aber bleibt die Ordnung selbst ein wesentliches und unauflösliches Gesetz für uns [i]). In der Moral giebt Malebranche Erleuchtung des Verstands in moralischen Wahrheiten und Freiheit des Willens für nothwendige Erfordernisse der Tugend aus, behauptet aber zugleich, daß nur durch den Beistand der göttlichen Gnade der Wille wahrhaft frei, der moralische Verstand wahrhaft aufgeklärt, und die innigste Vereinigung mit Gott zu Stande gebracht werden könne, welche der höchste Zweck des Menschen sey. Weder Jansenisten, noch Jesuiten waren mit diesem Philosophen zufrieden. Noch hat er einige Schriften herausgegeben, welche mehr ascetischen Inhalts sind [k]).

Franz Lamy, ein Französischer Edelmann, trat, nachdem er einige Zeit Kriegsdienste gethan hatte, in den Benedictinerorden, und wurde ein sehr eifriger, fruchtbarer, gemeinnütziger, mit großer Menschenkenntniß ausgestatteter moralischer Schriftsteller. Er schrieb ein großes

Werk

i) Eclairc. l. c.

k) Meditations chrétiennes. Amst. 1690. Traité de la nature et de la grace. 1682. Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la verité de la religion et de la morale de J. C. Paris 1702.

Werk über die Selbstkenntniß [1]), welches mehr und weniger enthält, als man unter diesem Titel sucht. Er beschäftigt sich darin vorzüglich mit der nützlichen Anwendung der Einsamkeit, und mit der physischen und moralischen Natur des Menschen. In diesen beiden letzten Stücken kann man einen Mann nicht verkennen, welcher die Schriften von Descartes und Malebranche fleißig studirt hat. Die zwei letzten Bände enthalten nur Erläuterungen über einige Punkte in den drei ersten, welche eine Kritik erfahren hatten. Eine dieser Erläuterungen betrifft einen Streit mit Malebranche. Lamy hatte in seinem Werke ein paar Stellen dieses Weltweisen für die uneigennützige Liebe angeführt. Malebranche fürchtete, dieß möchte ihn in den quietistischen Streit verwickeln, und schrieb daher einen Tractat über die Liebe Gottes, worin er den Verdacht des Quietismus nicht undeutlich auf Lamy selbst fallen ließ. Dieser behauptet, daß er die Stellen ganz richtig angeführt habe, und daß sie keinen andern Sinn haben können, als er ihnen zugeschrieben habe. Er selbst verwirft alle Artikel, welche Malebranche in seinem Tractate verworfen hatte, nimmt sich aber der uneigennützigen Liebe an. Er unterscheidet zwischen einer Liebe vermittelst des Vergnügens und um des Vergnügens willen, zwischen den Mitteln oder Werkzeugen, und den Triebfedern einer Handlung. Dadurch meint er alle Schwierigkeiten der quietistischen Streitfragen lösen zu können. Er gesteht, daß

1) De la connoissance de soi meme. 5 Voll. Paris 1694-98.

daß er von früher Jugend an die uninteressirte Liebe für die vollkommnere gehalten habe. Er bemüht sich, ihre Möglichkeit zu zeigen. Er führt eine Menge Stellen aus Malebranche's Werken an, welche beweisen, daß dieser Vater wirklich einst die uneigennützige Liebe angenommen habe.

Sein Beweis der Wahrheit und Heiligkeit der christlichen Moral war Anfangs nur ein kleines Buch, in den wiederhohlten Ausgaben wuchs es zu einem großen und ganz umgeänderten Werke an m). Auch hier findet man mehr, als man erwartet. Man könnte es einen moralischen Beweis für dit Wahrheit des Christenthums überhaupt nennen, auch ist viel von der Glaubenslehre eingewebt. Lamy sucht vorzüglich dadurch die Wahrheit und Heiligkeit der christlichen Sittenlehre darzuthun, daß er zeigt, wie sie nicht nur in sich selbst, sondern auch mit den Empfindungen des menschlichen Herzens und mit unserem Triebe zur Glückseeligkeit vollkommen übereinstimme. Diesen Trieb bezieht er auf ein ewiges und unendliches Gut oder auf Gott. Er betrachtet alle einzelne Pflichten des Menschen aus diesem Gesichtspuncte. Obgleich das Werk weitschweifig ist, so ist es doch sehr schätzbar, voll tiefer Gedanken und judiciöser Reflexionen, und mit Zartheit und Innigkeit geschrieben. Es ist auch deswegen merkwürdig, weil dieser Schriftsteller bestimmt die Absicht hat, aus der Sit-

m) Demonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne Paris 1688. — — ouvrage, qui comprend en cinq parties toute la morale. Rouen 1706. Deutsch von Carl Christ. Restel, 2 Bde. Leipz. 1737.

Sittenlehre des Evangeliums die Wahrheit desselbigen darzuthun [n]).

Dreizehntes Kapitel.

Von den übrigen Römisch-katholischen Moralisten und Casuisten im 16. und 17. Jahrhundert, und der Mönchsmoral.

Die moralischen Lehren der Jesuiten, Jansenisten und Mystiker, welche bisher nach ihrer Entstehung, ihren Schicksalen, Veränderungen und Wirkungen dargestellt worden sind, machen die merkwürdigsten und hervorragendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der römisch-katholischen Moral im 16. und 17. Jahrhundert, und stehen zugleich in einem interessanten Verhältnisse zu einander. Es ist aber noch eine Reihe katholischer Moraltheologen übrig, welche zu keiner dieser Classen gehörten. Sie folgten entweder der gewöhnlichen

n) Lamy's Lettres theologiques et morales sur quelques sujets importans. à Paris 1708. betreffen vorzüglich einige casuistische Fragen. Andere Schriften sind mehr ascetisch: Des sentiments de piété sur la profession religieuse. Paris 1697. Les saints gemissemens de l'ame sur son eloignement de Dieu. Paris 1701. Les Leçons de la sagesse sur les engagemens au service de Dieu — 1705. De la connoissance et de l'amour de Dieu avec l'art de faire un bon usage des afflictions en cette vie — 1712.

chen hergebrachten Lehre der Kirche, oder, wo sie auch Jesuitisch lehrten, so gehörten sie doch nicht zum Orden der Jesuiten, oder suchten sie, ohne eben von der herrschenden Kirchenlehre abzuweichen, doch ihre Moral in eine einfachere, freiere, empfehlendere Form zu bringen, von fremden Zusätzen zu reinigen, und in den Landessprachen vorzutragen.

In dem 16. Jahrhundert fällt die Seltenheit moralischer Schriftsteller in der katholischen Kirche auf. Ich will hier in der Kürze zusammenstellen, was sich davon auffinden läßt. Im Anfange desselben glänzte der treffliche Vives, fruchtbar an moralischen Schriften, welche im Geiste der alten Classiker geschrieben waren, und an Vorschlägen, die Moral seines Zeitalters zu verbessern und zu reinigen. Dieß hatte aber gar keinen bedeutenden Einfluß. Sylvester Prierias, ein Dominikaner, welcher zuletzt Magister Palatii und General seines Ordens zu Rom, und durch seine Schrift gegen Luther'n berühmt wurde † 1528, hat sich in der katholischen Welt durch ein casuistisches Werk, welches gewöhnlich von ihm die Sylvestrina heißt, einen großen Namen erworben °). Man nannte sie auch die Summe der Summen, weil er in derselben die Summen anderer excerpirt und compilirt hat. Man kann schon daraus von der inneren Beschaffenheit dieses Werks urtheilen. Ueber Contrition und Aequivocationen lehrte er fast ganz Jesuitisch p). Seyssel, Erzbischof von Turin † 1520, gab ein großes moralisches Werk unter der Form eines Commentars über die drei ersten Capitel des Evan-

o) Summa moralis — Antv. 1580. Lyon 1593.

p) Vergl. *Bayle* Art. Prierias Not. D.

Evangeliums Lucä heraus; er erklärte darin den Zustand der Büßenden, der Fortschreitenden und der Vollkommenen, die ersten sollten durch Zacharias und Elisabeth, die zweiten durch Maria und Johannes den Täufer, die dritten durch Jesus abgebildet seyn [q]). Jak. Wimpheling, aus Schlestadt † 1520. machte sich durch beredte und wohlmeinende Schriften über Kindererziehung und Keuschheit seinem Zeitalter nützlich — ein freidenkender und gutgesinnter Mann, welcher eine Verbesserung der Sitten wünschte [r]). Franz von Victoria, ein Spanischer Dominikaner und berühmter Lehrer zu Salamanca † 1546., gab eine Sammlung von Vorlesungen heraus, welche größtentheils moralischen Inhalts sind [s]) — ein sehr methodischer, gründlicher und gemäßigter Schriftsteller. Der Cardinal Sadoletus † 1547. berühmt als Exegete, verdient auch hier bemerkt zu werden, weil er über Erziehung und über Trost im Leiden im Geiste und Style des Cicero, in einer sehr edlen Manier schrieb und eine Reform der Kirche aufrichtig wünschte. Dominicus a Soto † 1560., welcher auf der Trienter Synode eine bedeutende Rolle spielte, handelte unter dem sehr gewöhnlichen Titel: über Recht und Gerechtigkeit auch viele Fragen ab, welche

q) Ethologie sur les trois premiers chapitres de l'evangile de St. Luc ou traité des trois états du voyageur. Turin 1520. So führt *Dupin* XXV. 386. den Titel dieses Werks an.

r) *Dupin* XXV. 396 sqq.

s) Relectiones theologicae duodecim. Lugd. 1657. Vergl. *Dupin* l. c. 588 sqq.

che zur Moral gehören t). Noch andere Schriftsteller über einzelne moralische Gegenstände übergehen wir u).

Weit fruchtbarer an moralisch-theologischen Schriftstellern war das 17. Jahrhundert. Meistentheils waren es Casuisten. Man kennt die Beschaffenheit dieser Schriftsteller schon aus der vorhergehenden Geschichte. Nur einige verdienen hier näher charakterisirt zu werden v). Vor allen Dingen muß hier die Bemerkung eintreten, daß man auch bei Schriftstellern, welche nicht Jesuiten waren, nicht etwa bloß eine Annäherung an die Jesuitische Casuistik, sondern die ganze Schändlichkeit und Abscheulichkeit derselben antrifft. Am meisten haben sich darin zwei ausgezeichnet. Antoninus Diana, Clericus Regularis und Consultor der Inquisition in Sicilien † 1660., hat eines der größten casuistischen Werke herausgegeben

t) De justitia et jure LL. VIII. Salmant. 1556. Antv. 1568. &c.

u) *Dupin* XXVI. p. 648. sq. führt mehrere an.

v) Folgende brauchen bloß den Namen und Titeln nach angeführt zu werden: *Joh. de Alloza* Flores summarum sive alphabetum morale omnium fere casuum, qui confessariis contingere possunt. Lugd. 1666. *Bardi* Disputatt. mor. de conscientia. Panorm. 1653. *Burghaber* centuriae selector. cas. consc. Friburg 1665. *Ant. Cordubensis* quaestionarium theol. Tarvis 1604. *Pellegr. Polleta* Lucerna inextinguibilis cas. consc. Venet. 1628. *(Genet)* theologie morale ou resolution des cas de conscience selon l'ecriture sainte, les canons, et les saints peres composés par l'ordre de l'eveque de Grenoble. 4 Voll. Paris 1677. Noch mehrere s. bei *Mabillon* de stud. monast. II. 322. edit. Venet. 1745. und *Walch* Bibl. II. 1115 sqq.

ben [w]), in welchem er mit den ausschweifendsten, laxesten und schaamlosesten Jesuitischen Casuisten wetteifert. Beispiele davon brauchen hier nicht angeführt zu werden, weil sie ganz von solcher Beschaffenheit sind, wie diejenigen, welche oben aus Jesuitischen Schriften angeführt sind. Man kann schon aus seiner Abhandlung über die Probabilität [x]) schließen, was man hier für eine Moral zu suchen hat. Er vertheidigt bestimmt die Lehre, daß man die wahrscheinlichere und sicherere Meinung der minder wahrscheinlichen und sicheren nachsetzen dürfe, und führt dafür unter andern den Grund an, daß man für das Handeln keine vollkommene Gewißheit erlangen könne. Pascal hat daher ihn, wie die Jesuiten, zur Zielscheibe seiner Sarcasmen und Satyren gemacht. Der andere ist Caramauel Lobkowiz, ein Spanischer Cistercienser, † 1682. als Bischof zu Vigevano in Italien [y]). Er trieb den moralischen Probabilismus aufs höchste und war ein vollendeter Meister in demselben [z]). Recht, wie die am meisten sophistischen, subtilen und streitsüchtigen Scholastiker macht er auch das Gewisseste und Heiligste zweifelhaft,

w) Resolutiones morales, in quibus selectiores casus conscientiae breviter, dilucide et ut plurimum benigne sub variis tractatibus explicantur. Antv. 1645. 4 Voll. fol. Dieß ist wohl die neueste Ausgabe. Wann die erste herausgekommen sey, ist mir nicht bekannt.

x) P. II. tract. 13.

y) Theol. mor. ad prima eaque clarissima principia reducta. Lovan. 1645.

z) *Perrault* Morale des Jesuites I. 331 sqq. hat seine Lehren darüber mit vieler Mühe zusammengestellt.

haft, und das Ungereimteste und Unwahrscheinlichste wahrscheinlich. Er vertheidigt die Jesuiten ausdrücklich wider die Vorwürfe, welche ihnen gemacht sind. Er lobt sie, daß sie die Menschen auf eine so sanfte Art zum Himmel führen. Auf den Vorwurf, daß die Jesuiten zuletzt alle 10 Gebote in probable Meinungen verwandeln werden, sagt er unter andern: Wenn dieß auch geschehen könnte, was es denn für ein Uebel wäre? was denn der Mensch verlöre, wenn er sich in einem Zustande befände, wo er einen hohen Grad von Gnade verdiente, aber nicht sündigen könnte? Er erlaubt einem Mönche, denjenigen, welcher seinen Orden verleumdet, und die Weibsperson, welche er mißbraucht hat, wenn Gefahr ist, daß sie ihm seine Ehre nehme, zu tödten, und was dergleichen Herrlichkeiten mehr sind. Man sieht ihn oft in Pascal's Briefen prangen.

Die Schriften Anderer verdienen mehr moralisch-theologisch genannt zu werden, ohneracht et auch sie viel Casuistisches an sich haben. Weston, Doctor zu Douay, welcher aber nachher England zu seinem zweiten Vaterland wählte, hatte bei seiner Moral den besondern Zweck, zu zeigen, daß die Protestanten gar keine rechte christliche Moral hätten oder haben könnten. Er machte es ihnen zum Vorwurfe, daß sie nichts auf das Mönchsleben hielten, er behauptete, daß die Philosophie von ihnen verachtet würde, und daß sie bei ihnen in einem schlechten Zustande wäre, daß sie die menschliche Freiheit aufheben, daß sie schon die sinnliche Lust für Sünde halten, daß ihre Lehre vom Glauben der Sittlichkeit nachtheilig sey, daß

sie

sie dem Verdienste keine Kraft zuschreiben [a]). Joh. Malder schrieb im Sinne des Thomas von den theologischen Tugenden [b]). Ivo, von Paris, Jeremias von Palermo, Dandinus, Bonacina, Mastrius lieferten Systeme der theologischen Moral [c]).

Am meisten aber zeichneten sich diejenigen aus, welche jetzt noch angeführt werden sollen. Godeau, Bischof zu Vence † 1672, berühmt als Exegete, Kirchengeschichtschreiber, Redner und Dichter, auch als Beförderer der Errichtung der französischen Akademie, schrieb eine christliche Moral zur Belehrung der Geistlichen in seiner Diöcese, welche erst nach seinem Tode gedruckt wurde [d]). Dieses Werk ist sehr vollständig, mit Klarheit, Präcision und Methode geschrieben, auf Schrift und Tradition gegründet. Es ist den Casuisten entgegengesetzt, welche, wie sich Godeau ausdrückt, die ganze Moral des Evangeliums verdorben und die Wissenschaft der Sitten fast gänzlich in Pyrrhonis-

a) Institutiones de triplici hominis officio, ex notione ipsius naturali, morali ac theologica. Antv. 1602. Tesler in der Vorrede zu *Schmid* Comp. theol. mor. Lips. 1738. sucht ihn zu widerlegen.

b) De virtutt. theol. Antv. 1616.

c) *Ivonis* theol. mor. christ. Ti. 4. Paris 1638. *Jeremiae Panormitani* Integer cursus theol. mor. Panorm. 1646. *Mart. Bonacinae* Theol. mor. 3 Voll. Antv. 1654 *Barth. Mastrii* Theol. mor. ad mentem Bonaventurae et *Scoti*. Venet. 1683.

d) Morale chretienne pour l'instruction des Curez et des Prêtres du diocese du Vence. 3 Voll. Paris 1709.

nismus aufgelöst haben. Der Probabilismus wird daher gleich anfangs in demselben widerlegt. Er betrachtet die Liebe Gottes als die Quelle aller Tugenden und als das Princip der ganzen Moral. Auf dieses läßt er die Selbstverleugnung folgen. Er beschreibt den Menschen in seinem verderbten und gebesserten Zustande. Er redet mit großer Ausführlichkeit von den Sünden und ihren verschiedenen Gattungen, und von den ihnen entgegenstehenden Tugenden. Die Pflichten der Christen handelt er nach den 10 Geboten ab. Er schließt mit den Geboten der Kirche. Kurz dieß Buch hat große Aehnlichkeit mit den ältern theologischen Moralsystemen. Der berühmte und verdienstvolle Dominikaner Natalis Alexander, Doctor der Sorbonne † 1724., bearbeitete die Moral in Verbindung mit der Dogmatik [e]). Er folgte darin der Ordnung des Tridentinischen Katechismus. Die Casuisten fanden die Moral zu streng und bestimmt. Einer von ihnen griff einige Sätze derselben über das Spiel der Geistlichen und mehrere andere Punkte an, worauf eine Antwort von einem Geistlichen zu Rouen erfolgte [f]). Auch du Hamel, Pater des Oratoriums, Professor der Philosophie zu Paris, ein Mann von der umfassendsten Gelehrsamkeit, † 1706., verband speculative und praktische Theologie in Einem Werke [g]).

Die

e) Theol. dogmat. et. mor. 10 Voll. 1693. Dazu kamen Paralipomena theologiae mor. seu variae de rebus moralibus epistolae. Delph. 1701., welche meist casuistische Fragen betreffen.

f) *Dupin* XXXV. 305.

g) Theologia speculatrix et practica, juxta SS. Patrum dog-

Die Moral ist darin sehr ausführlich abgehandelt. Er zeigt eine große Belesenheit in den Scholastikern, wählt aus ihnen das Beste und Brauchbarste aus, folgt unter ihnen vorzüglich dem Thomas, und schreibt dabei klar und elegant. Von de Merbes, ein französischer Priester, † 1684., setzte den Casuisten eine reinere und strengere christliche Moral entgegen, in welcher er namentlich ausführt, daß man sich in der Moral nicht weniger, als in der Dogmatik, an die Lehre der Kirchenväter halten müsse. Das Werk ist in gutem Latein und mit viel Gelehrsamkeit und Gründlichkeit geschrieben [h]).

Die Schrift von Esprit, welcher eine Zeitlang Priester des Oratoriums war, † 1678., könnte man leicht für eine Satyre auf die moralische Natur des Menschen und auf die Moral halten [i]). Er will die Falschheit aller menschlichen Tugenden darthun, welche er daher der Reihe nach zu diesem Zwecke analysirt und untersucht. Bei allen entdeckt er unreine und eigennützige Beweggründe und leere, täuschende Einbildungen von Tugend. Er erklärt es bloß aus Verstandesschwäche, Trägheit, Leichtglaubigkeit, Nachbeterei, Oberflächlichkeit im Urtheile, und aus dem Hange, die Dinge zu bewundern, daß man die menschlichen Tugenden so sehr erhebt. Er sieht überall in denselben nur einen

dogmata pertractata et ad usum scholarum accommodata. 7 Voll. Paris 1691.

h) *Boni Marbesii* summa christiana seu orthodoxa morum disciplina ex S. Scriptura, Patribus et conciliis excerpta. Paris 1683. 2 Voll.

i) La fausseté des vertus humaines. Paris 1668.

nen äußeren täuschenden Schein, unter welchem ein böser Grund verborgen liegt. Er spottet über das höchste Gut der Alten, als über einen von ihnen fabricirten Abgott, welchen doch keiner, als nur in der Einbildung, liebte. Der Zweck des ganzen Buchs aber ist der, den Menschen alle Hoffnung abzuschneiden, daß sie aus dem bösen und verdorbenen Grunde ihrer Natur je irgend eine reine, feste und wahre Tugend schöpfen können, und sie zu bewegen, sich an Gott zu wenden, um durch seine Gnade und Hülfe eine solche Tugend zu erlangen. Das Buch läßt einen niederschlagenden und der Sittlichkeit nachtheiligen Eindruck zurück, noch mehr als die Schriften eines Augustin und Calvin. Warum? Diese Männer nahmen ihre Lehre von der Erbsünde mehr aus der Schrift und aus äußeren Erfahrungen her, und betrachteten dieses Verderben als etwas Angebornes. Esprit wühlt gleichsam in der Brust des Menschen, will die geheimsten Triebfedern seines Herzens aufdecken, will ihn nicht nur zum Sünder, sondern durchaus zum boshaftesten Heuchler machen und ihn allein darüber anklagen.

Die Geschichte des Mönchslebens gehört hieher nicht, aber merkwürdige Urtheile und Streitigkeiten über den Werth und Zweck desselben gehören allerdings in den Umfang eines Werks, wie dieses. Und insofern verdient das Urtheil Cassander's und der Streit Rancé's allerdings Aufmerksamkeit. Jener, ein Niederländer, geb. auf der Insel Cassand 1515., ein sehr gelehrter Theologe, ist vornehmlich durch die Vorschläge zu einer Vereinigung der katholischen und protestanti-

schen Kirche, welche der Kaiser Ferdinand von ihm verlangte, welche er aber erst dessen Sohne Maximilian II. überreichen konnte, berühmt geworden [k]). In diesem Gutachten kommen viele freimüthige Urtheile über die Gebrechen der katholischen Kirche vor. Das Mönchsleben will Cassander eines Theils rechtfertigen, andern Theils verbessert wissen. Er behauptet, es habe keinen andern Zweck, als die Gefahren, welchen Religion und Tugend in der Gesellschaft ausgesetzt sind, zu vermeiden, die Sinnlichkeit unter die Herrschaft des Geists zu bringen und Gott ungestörter dienen zu können. Er vertheidigt die gewöhnlichen Uebungen desselben, bestreitet es aber als einen Wahn, daß der Mönch durch Beobachtung der Ordensregeln vor Gott gerecht werde. Er klagt über den Verfall des Klosterlebens, über die Verwandlung der Religion in Aberglauben und Cärimonien. Bouthillier de Rancé, Abt de la Trappe † 1700, ist bekanntlich der Stifter der härtesten aller Klosterreformationen geworden. Er gieng nur weiter in dem, was eigentlich andere Mönche und selbst die Jansenisten auch wollten. Er selbst war ein gründlicher Gelehrter, und hat vor und in seinem Klosterleben verschiedene Bücher geschrieben. Seinen Mönchen aber untersagte er Gelehrsamkeit und Studium, und schränkte sie auf das Lesen der Bibel und einiger ihrem Stande angemessener Bücher ein. Dieß muß man nicht so nehmen, daß er Stupor und Verachtung alles Wissens

k) Man findet Auszüge aus diesem Gutachten bei *Dupin* XXVI. 147 sqq. und Schröckh K. G. seit der Ref. IV. 229 ff.

sens unter ihnen anordnete [l]). Einmal ist Ungelahrtheit noch nicht Stupor, so wenig als Gelehrsamkeit Verstand ist, und dann war die Bibel, deren Lesung er seinen Mönchen zugestand, schon ein bedeutender Gegenstand des Wissens. Was aber noch mehr ist, es lag dieser Anordnung die Idee zum Grunde, daß Erhebung des Gemüths zu Gott und Ertödtung der Sinnlichkeit über der Gelehrsamkeit stehe, daß die letzte oft von dem ersten abführe, daß das erste der höhere Zweck des Mönchslebens sey. In dieser Idee liegt Wahrheit, und daß ein so gelehrter Mann diese Idee faßte und ausführte, kann ihm nicht zur Unehre gereichen. Im Jahr 1683. gab Rancé, auf dringendes Zureden, seinen Tractat von der Heiligkeit und den Pflichten des Mönchslebens heraus [m]). Es besteht aus Unterredungen mit seinen Mönchen. In diesem Buche ist unstreitig viel Feuer und Erhabenheit; auch nützliche historische Erläuterungen findet man in demselben. Was den Ursprung des Mönchsstands betrifft, so betrachtet ihn dieser Abt als eine göttliche Anstalt. Er sucht aber dafür keine Stellen in der heiligen Schrift selbst, sondern sein Gedanke ist der: da der Hauptzweck Gottes bei der Stiftung des neuen Bundes darin bestand, einen seiner Majestät würdigen Gottesdienst in der Welt zu stiften und daselbst wahre Anbeter zu haben, so hat er in seinen ewigen Rathschlüssen die Zeiten bestimmt, zu welchen sie erscheinen sollten, und da diese Zeiten gekommen waren, so erweckte er Menschen nach seinem

l) Henke K. G. IV. 51.

m) Traité de la sainteté et des devoirs de l'état monastique. 2 Voll.

nem Herzen, berief sie zu seinem Dienste, und gab ihnen zugleich den Willen und die Kraft, seine Befehle zu vollbringen, und alles Weltliche zu verlassen. In der Bibel selbst findet Rancé keine Mönche und Einsiedler, er sieht Paul von Theben als den ersten Anachoreten an. Unter der Keuschheit, welche der Mönch gelobt, versteht er nicht nur, was man gewöhnlich darunter versteht, sondern eine vollkommene Reinheit der Seele, und eben so unter dem Gelübde der Armuth eine gänzliche Selbstverleugnung und Hingebung an Gott. Indem er von den Pflichten eines Klostersuperiors redet, sagt er, seine Hauptwissenschaft müsse Jesus der Gekreuzigte seyn, er müsse übrigens die heilige Schrift lesen, verstehen und über sie nachdenken, damit das Studium der Werke der Kirchenväter, welche von der Einrichtung des Lebens geschrieben haben, verbinden, und sorgfältig alles lesen, was die Heiligen ihn über seine Verbindlichkeiten lehren können, und was die Kirchenschriftsteller von dem Leben, den Handlungen, den Regeln und Gesinnungen heiliger Mönche geschrieben haben. Diese Kenntnisse hält er für so wichtig und umfassend, daß er will, ein Superior solle sich bloß darauf einschränken. Daß Mönche Handarbeit treiben müssen, sucht Rancé mit desto mehr Sorgfalt zu erweisen, da zu seiner Zeit davon fast keine Spur mehr in den Klöstern anzutreffen war. Er zeigt historisch, daß sie ursprünglich fast in allen Mönchsorden eingeführt gewesen, und daß die Einsiedler sie als eine ihrer vornehmsten Pflichten betrachtet haben. Er sammelt eine Menge von Zeugnissen für die Nothwendigkeit derselben. Er führt als Hauptgründe dafür an, daß die Mön-

che

che nur dadurch ihre Zeit ganz füllen und sich vor Trägheit bewahren können, daß, wer nicht arbeite, auch nicht essen soll, daß sie dadurch ein gutes Beispiel geben und die Faulheit der Weltleute beschämen und verurtheilen, daß sie dadurch das Beispiel der Apostel nachahmen, sich demüthigen, und Arme mit der Frucht ihrer Arbeit unterstützen können. Er bestreitet die Meinung derjenigen, welche glauben, daß Studium und Lectüre die Stelle der Handarbeit vertreten können, und redet nur im Vorübergehen von den Mönchsstudien, worüber er nachher ausführlicher geschrieben hat. Er schlägt auch die Arbeiten vor, mit welchen sich Mönche beschäftigen können. Dieses Buch fand Widerspruch bei Mönchen und Gelehrten. Die ausgearteten Mönchsklöster konnten die Freimüthigkeit nicht ertragen, womit Rancé sie getadelt hatte, und selbst die reformirten stimmten in gewissen Punkten nicht mit ihm überein. Die Gelehrten bestritten verschiedene seiner Bestimmungen. Deswegen gab er einen dritten Band heraus, in welchem er sich vertheidigte [n]). Hier verbreitet er sich, unter andern, aufs neue über die Handarbeit der Mönche. Daß das Studium und Bücherlesen die Stelle derselben nicht vertreten könne, beweist er damit, weil es, wenn es sie auch vor Trägheit bewahren könnte, sie doch nicht, wie die Arbeit, demüthigt, weil es viele Mönche giebt, welche nicht zum Studium taugen, weil auch die, welche dazu taugen, sich doch nicht anhaltend damit beschäftigen können, weil es aufbläht und übermüthig macht. Nachdem Rancé ein-

n) Eclaircissements sur quelques difficultés que l'on a formées sur le livre de la sainteté et des devoirs de l'état monastique 1685.

einmal den ersten Widerwillen wider die Schriftstellerei überwunden hatte, so kam eine Schrift nach der andern von ihm heraus. Er gab unter andern 1689. einen Commentar über die Regel des heiligen Benedict heraus. In einer Regel für ein Nonnenkloster, welche von ihm gedruckt wurde, fanden viele die Behauptung anstößig, daß das Lesen des A. T. nicht für Nonnen passe, daß diese Mannichfaltigkeit von Thaten, Begebenheiten und Geschichten keine Beziehung auf die Simplicität habe, zu welcher sie sich bekennen; übrigens hatte er doch die Psalmen ausgenommen und dringend empfohlen. Das Buch Rance''s über die Mönchspflichten hatte vornehmlich die Väter von der Congregation des heiligen Maurus beleidigt, welche zum Studiren verpflichtet waren und sich um die Wissenschaften große Verdienste erworben hatten. Der gelehrte Mabillon wurde von seinen Superioren aufgefordert, eine Gegenschrift über die Mönchsstudien herauszugeben, welche aber erst acht Jahre nachher erschien o). Der Zweck dieses Buchs besteht darin, zu beweisen, daß die Mönche studiren dürfen und sollen, und ihnen zugleich Anweisung zu geben, wie und zu welchen Zwecken sie studiren sollen. Mabillon gesteht zu, daß die Mönchsanstalten nicht gestiftet worden sind, um Akademieen der Wissenschaften, sondern um Schulen der Frömmigkeit und der Tugend zu seyn, daß die Liebe zur Einsamkeit und der Losreißung von der Welt ihre festesten Fundamente waren, daß die bloß menschlichen Kenntnisse unter denjenigen be-

o) Des etudés monastiques. Paris 1691.

begriffen zu seyn scheinen, welche die Mönche zu verachten bekennen. Er glaubt aber, daß diese in diesen Communitäten festgesetzte Ordnung ohne Hülfe der Studien nicht lange hätte bestehen können, und daß unter den Mönchen immer einige seyn müssen, welche studiren, um die andern über ihre Pflichten zu unterrichten und zu leiten. Er sucht durch eine Menge von Zeugnissen und Beispielen aus der Geschichte zu erweisen, daß die Gelehrsamkeit mit der Bestimmung der Mönche nicht streite, sondern vielmehr harmonire. Er führt an, daß das Studium die Andacht vor Aberglauben und Schwärmerei bewahre und zur Sammlung des Gemüths beitrage. Er zeigt, daß einem Abbte, welcher doch immer aus den Mönchen genommen werden müsse, die Gelehrsamkeit absolut nothwendig sey, und daß die Mönche als Priester, Beichtväter und Missionäre das Studium nicht entbehren können, daß der Mönchsstand durch Gelehrsamkeit ehrwürdiger werde, und durch Unwissenheit Disciplin und Sittlichkeit in den Klöstern verfallen, und daß durch die Klöster im Mittelalter allein die Gelehrsamkeit fortgepflanzt worden sey. Er will übrigens die Nothwendigkeit der Handarbeit bei Mönchen, welchen sie durch ihre Regel vorgeschrieben ist, nicht bestreiten. Der Abbt von la Trappe antwortete auf diese Schrift, in welcher er nicht einmal namentlich angegriffen war, im Jahr 1692. mit großer Heftigkeit. Er findet einen Widerspruch darin, daß Mabillon zuerst den Grundsatz aufstelle, die Klöster seyen nicht als Schulen und Akademieen gestiftet worden und die Wissenschaften machen nicht den Zweck des Mönchslebens aus, und daß er nachher doch behaupte,

die Mönchscommunitäten würden ohne Studium und Wissenschaften ihre erste Regel und Einrichtung nicht lange haben erhalten können. Er sucht alle Gründe Mabillon's zu widerlegen und ihm auch historische Irrthümer nachzuweisen. Er will zeigen, daß die Gelehrsamkeit der Religion mehr geschadet, als genützt habe. Mabillon fand nicht nur sich, sondern den ganzen Benedictinerorden durch diese Schrift so sehr beschimpft, daß er ihr eine Replik entgegensetzte [p]). Auch diese Schrift ist gemäßigt und bescheiden abgefaßt, und er bezeugt gleich Anfangs, wie er hoffe, daß, wenn er seine Meinung deutlicher erklärt haben werde, er von der des Abbts von la Trappe nicht mehr weit entfernt seyn, und daß, wenn noch eine Verschiedenheit übrig bleibe, sie so gering seyn werde, daß dadurch die Liebe unter ihnen nicht werde gestört werden. Dieß zeigt er dann auch in dieser vortrefflichen Streitschrift sehr genugthuend. Es wird klar, daß beide überhaupt Studium im weitesten Sinne in einer mönchischen Communität für nothwendig halten, daß sie darin aber einen Unterschied zwischen verschiedenen Classen von Mönchen machen, daß beide den Mönchen das Lesen gewisser Bücher zur Pflicht machen, daß selbst Rancé ihnen viele Bücher zu lesen erlaubt, und gesteht, daß ein Superior einen Mönch zu einem besondern Studium bestimmen und anhalten könne. Der Unterschied besteht, wie Mabillon zeigt, nur darin, daß Rancé den Novizen das Studium der

p) Reflexions sur la reponse de l'abbé de la Trappe au traité des etudes monastiques. 1692.

der Grammatik, Philosophie und Theologie nicht, wie er, zugesteht, daß er den Mönchen die Lesung des A. T. und der neuern Schriften, und das Studium weltlicher Wissenschaften nicht erlaubt. Mabillon stützt seine Grundsätze nicht nur auf innere Gründe, sondern auch auf Tradition, Ordensregeln und veränderte Klosterdisciplin. Er schließt mit der Versicherung, daß er den Trappistenorden gar nicht mißbillige, und mit der Bitte, daß Rancé anderen Klöstern den Gebrauch, welchen sie von Studien und Wissenschaften zu machen wissen, nicht entziehen möge. Rancé hatte wieder eine Antwort fertig, aber gemeinschaftliche Freunde hinderten ihn, sie drucken zu lassen [q]). Verschiedene moralische und ascetische Schriften dieses Abbts sind ohne sein Wissen herausgekommen [r]), andere hat er selbst herausgegeben [s]). Man kann nicht leugnen, daß in seinen Schriften viel Geist, Erhabenheit und Beredsamkeit herrscht [t]).

Vier-

q) Von der Geschichte dieses Streits s. Ouvrages posthumes de *Mabillon* et *Ruinart* par *Thuillier* I. 365 sqq.

r) Instructions sur les principaux sujets de la morale chrêtienne 1697. La conduite chrêtienne 1697.

s) Abrégé des obligations des chrêtiens 1699. Maximes chrêtiennes et morales. Delft 1699. 2 Voll.

t) Nach seinem Tode sind noch Lettres de piété 2 Voll. von ihm herausgekommen. *Dupin* XXXIV. 197. urtheilt davon so: On y voit cet ésprit de piété dont il étoit penetré, la douleur, dont il étoit touché des déreglemens des monasteres, *ces grandes idées, qu'il avoit de la religion*, sa science et sa prudence pour la conduite des ames: combien il étoit instruit des devoirs de tous les états, la parfaite connoissance qu'il avoit des voïes du salut,

Vierzehntes Kapitel.

Von der Moral der Anabaptisten, Socinianer, Arminianer und Quäcker.

Unter diesen vier christlichen Secten ist eine gewisse Analogie nicht zu verkennen. Alle wollten in Lehre und Verfassung noch weit mehr reformiren, als schon die Protestanten gethan hatten. Alle zeichnen sich nicht sowohl durch moralische Schriften und Lehrgebäude, als durch eine moralische Tendenz ihrer ganzen Lehre und Anstalt aus. Keine dieser Secten hatte einen ganz bestimmten, geschlossenen und einstimmig angenommenen Lehrbegriff. Alle entwickelten ihre Grundsätze nur nach und nach, lernten sich selbst allmählig besser verstehen und sich mehr Rechenschaft von dem geben, was sie eigentlich wollten. Alle haben sich wieder in mehrere Secten getrennt, welche sich vorzüglich durch mehr oder weniger Strenge von einander unterschieden.

Jede dieser Secten hatte aber auch ihre unterscheidenden Charactere, und diese traten im 16ten und 17ten Jahrhundert so offen hervor und setzten sich so

salut, et surtout *cette sublimité de génie et cette facilité de s'exprimer noblement, qui lui étoient si naturelles.*

so bestimmt fest, daß nachher im Wesentlichen nichts mehr abgeändert wurde. Hier also, wo diese Secten entstanden sind und ihre bestimmte Tendenz erhielten, ist der Ort, sie von ihrer moralischen Seite zu betrachten. Dabei aber ist es gar nicht nöthig, in ihrer Geschichte alle die einzelnen moralischen Lehren zu verfolgen, welche von diesem oder jenem unter ihnen aufgestellt worden sind, welche sich oft ganz entgegengesetzt waren und für die Secte nicht charakteristisch sind; es ist genug, ja es ist besser, wenn ihre moralische Haupttendenz herausgehoben wird und die bedeutenden Differenzen in Ansehung der Moral in jeder Secte ins Licht gestellt werden.

Zu den Anabaptisten gehörten sogleich Anfangs Leute von den verschiedensten Denkarten und Grundsätzen, und diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hat sich in der Folge mehr vermehrt, als vermindert, und doch gehen gewisse gemeinschaftliche Grundsätze und Absichten durch dieß ganze Gewirre von Meinungen und Partheien hindurch. Sie wollten die idealischen Begriffe des ursprünglichen Christenthums in der wirklichen Welt realisiren, sie wollten das Reich Gottes und Jesu, also eine Gemeine durchaus frommer und heiliger Menschen auf der Erde herbeiführen, und glaubten auch zum Theil, daß Gott selbst es durch Offenbarungen und Eingebungen stiften werde. Sie verwarfen also mehr oder weniger die im Staate und in der Kirche bestehenden Anstalten und Einrichtungen, weil sie in einem solchen Reiche wahrer Christen entweder überflüssig oder gar schädlich, verderblich, gottlos seyen.

Bald

Bald stürzten sie diese Anstalten mit Gewalt um, bald richteten sie sich wenigstens nicht nach denselben und traten aus diesen Gesellschaften heraus. Alles sollte buchstäblich so werden, wie es Jesus gewollt und vorgeschrieben hatte. Die ersten Wiedertäufer scheinen Leute gewesen zu seyn, welche in vielen Stücken wie die Waldenser und Hussiten dachten und schon lange auf einen bessern Zustand der Dinge harrten, welche alsdann, aufgeregt durch die Reformation, diese nur als den Anfang einer weit größern Kirchenverbesserung betrachteten, und nun erst die wahre, heilige und göttliche Kirche herbeiführen zu können glaubten. Es läßt sich voraus erwarten, daß unter einem so großen, zahlreichen und vermischten Haufen von Menschen, welche solche Grundsätze und Absichten hatten, verschiedene Mittel zur Erreichung dieser Zwecke gebraucht oder vom Himmel erwartet wurden, daß die Ideen von christlicher Freiheit und Gleichheit, welche jetzt zugleich in Umlauf kamen, selbst Aufstände und Revolutionen werden bewirkt haben, und daß wilde Schwärmerei in der ersten Hoffnung eines glücklichen Gelingens und bei dem feurigen Hasse der bestehenden kirchlichen und politischen Einrichtungen alles zur Erreichung solcher Zwecke werde für erlaubt, ja selbst für heiliges, verdienstliches Werk gehalten haben. Bei den ältern Anabaptisten, nämlich bei denjenigen unter ihnen, welche überhaupt noch Grundsätze hatten, kann man folgende moralische Grundsätze unterscheiden. Das Reich Jesu oder die wahre Kirche muß aus lauter reinen und heiligen Menschen bestehen, welche den Glauben und die guten Werke mit einander verbinden, und die Gebote Jesu buchstäblich

beobachten. In ihr werden keine Kinder getauft, weil diese weder Gutes noch Böses thun, sich zu nichts bekennen und verpflichten können, und die Kindertaufe bloß eine schändliche Erfindung des Pabstthums ist. In ihr giebt es keine Obrigkeiten und obrigkeitliche Aemter, weil es in ihr keine Lasterhafte giebt, um deren willen allein diese bürgerlichen Anstalten vorhanden sind, und weil in ihr vollkommene Freiheit und Gleichheit herrscht. In ihr herrscht daher auch Gemeinschaft und Gleichheit der Güter. In ihr wird kein Eid geschworen, weil Jesus ihn verboten hat, weil jeder redlich und wahrhaftig ist, weil nur die Obrigkeit Eide zu fordern pflegt. Alle ihre Mitglieder verabscheuen den Krieg und Soldatenstand, weil das Evangelium Frieden und Sanftmuth und selbst Erduldung des Unrechts gebietet. In ihr giebt es natürlich auch keine Todesstrafen. So wie sie eine Gesellschaft ist, ähnlich der, welche zwischen Jesus und seinen Aposteln Statt fand, so wird auch in ihr das Fußwaschen nach dem Beispiele Jesu zur Uebung der Demuth beobachtet. In ihr braucht man keine besondere Lehrer und Kirchendiener, weil der Geist über alle ihre Mitglieder ausgegossen ist [u]). Menno aus Frießland hat bekanntlich seit 1537. die Lehre und Verfassung der Wiedertäufer verbessert, und ihre Secten zu vereinigen gestrebt. Er suchte

u) Man findet diese Grundsätze in den Schriften von Münzer, Denk, Hezzer, Hubmeyer und in den Urkunden, welche Füßlin in den Beyträgen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte bekannt gemacht hat. Vergl. Stark Geschichte der Taufe und der Taufgesinnten S. 404 f. Mosheim K. G. Schleg. Uebers. III. 477 f.

suchte den Geist wilder Schwärmerei und rasenden Aufruhrs aus ihrer Mitte zu verbannen, und damit die Quellen der Unsittlichkeit und Verbrechen, welche sie sich hatten zu Schulden kommen lassen, zu verstopfen. Er verwarf also den Grundsatz, daß das Reich Jesu durch himmlische Wunder und Eingebungen, und durch Gewalt und Aufruhr der Menschen herbeigeführt werden müsse. Er verwarf die Vielweiberei, welche unter vielen Wiedertäufern eingerissen war, ohne Zweifel deswegen, weil sie im N. T. nicht ausdrücklich und bestimmt verboten war und unter dem alten Bunde viele Heilige in derselben gelebt hatten. Er verwarf die Gemeinschaft der Güter und ermahnte zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Er behielt aber die Lehren von der Unzulässigkeit der Kindertaufe, der Eidschwüre, der Kriege, von der Kirche, als einer Versammlung von Heiligen, in welcher die strengste Kirchenzucht beobachtet werden müsse, von der Nothwendigkeit des Fußwaschens bei v). Es gelang diesem Manne nicht, alle Partheien zu vereinigen, noch während seines Lebens entstanden sogar neue. Ohngefähr seit der Mitte des 17. Jahrhunderts konnte man jedoch nur zwey Hauptpartheien, welche sich übrigens in mehrere untergeordnete theilten, unterscheiden. Ihre Verschiedenheiten und Streitigkeiten betrafen, was in der Kirchengeschichte selten ist, meist die **Moral**, und auch dieser Umstand beweist die moralische Tendenz ihrer Lehre und Anstalt

v) Alle Gottesgelehrte Werke Menno Simonis als das Fundamentbuch vom rechten christlichen Glauben, Lehre und Vermahnung zu der himmlischen Geburt ꝛc. Amsterd. 1681.

Anstalt überhaupt. Die eine Hauptparthei dachte und lebte strenge und führte den Namen der Feinen, unter welchen es aber wieder verschiedene Grade gab. Sie übten die schärfste Kirchenzucht aus und wollten, daß Excommunicirte nicht einmal Gemeinschaft und Umgang mit ihren Blutsfreunden und Verwandten mehr haben sollten, sie führten zum Theil eine fast mönchische Lebensart. Die andere Hauptparthei bestand aus den sogenannten Groben, welche gelinder dachten und lebten, und es namentlich mit der Kirchenzucht, dem Kirchenbanne und seinen Folgen nicht so genau nahmen. Von dieser Parthei haben wir ein Glaubensbekenntniß, welches unter vielen wiedertäuferischen Confessionen das einfachste, deutlichste und gemäßigtste ist, und welches, wenn auch nicht für alle Gemeinen der gelinderen Wiedertäufer, doch für mehrere galt und einen Begriff von ihren Grundsätzen geben kann. Es ist von Ries und Gerardi im Jahr 1580. abgefaßt und fast ganz aus biblischen Stellen zusammengesetzt w). In diesem Glaubensbekenntnisse wird gelehrt, daß nur Glaubige und Wiedergebohrne die Kirche ausmachen, ohngeachtet viele Heuchler äußerlich zu derselben gehören, daß Jesus selbst das Kirchenamt angeordnet habe, daß durch die Excommunication ausgeführt werde, was Gott schon vorher über unwürdige Mitglieder der Kirche beschlossen habe, daß man den Umgang der Excommunicirten vermeiden müsse, daß aber Eheleute sich deswegen nicht trennen oder

w) Man findet es abgedruckt in Historia christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur per *Herm. Schyn.* Amstel. 1723. p. 192 sqq.

oder die ehelichen Pflichten versagen dürfen [x]). In Ansehung der politischen Obrigkeit findet man die Erklärung, sie sey eine nothwendige, weise Anordnung Gottes, es sey Pflicht sie zu ehren und ihr in allem zu gehorchen, was nicht mit Gottes Wort streite, für sie zu beten und ihr Steuer und Zoll zu entrichten, übrigens habe sie Jesus in seinem geistlichen Reiche, der Kirche, nicht eingeführt, seine Jünger und Anhänger nicht zu einer königlichen und fürstlichen oder andern Macht berufen, noch weniger den Mitgliedern seiner Kirche ein Gesetz, welches einem solchen Amte oder Herrschaft angemessen wäre, gegeben, vielmehr seyen sie von ihm berufen, ihm, der wehrlos und von aller weltlichen Herrschaft entfernt war, nachzufolgen; deswegen, und weil mit weltlichen Aemtern vieles Unchristliche, wie z. E. Kriegführen, verbunden sey, enthalten sich die Mennoniten solcher Aemter, ohne jedoch eine billige und gemäßigte weltliche Macht zu verachten und zu verdammen [y]). Noch wird gelehrt, daß Jesus den Eidschwur verboten habe, daß die Ehe nur wegen Ehebruch getrennt, und daß Ehen mit niemand außer der Kirche Gottes eingegangen werden dürfen [z]). Die übrigen Bestimmungen dieses Glaubensbekenntnisses sind dogmatisch. So viel und mancherlei Glaubensbekenntnisse aber auch die Mennoniten hatten, so banden sie sich doch nicht genau

an

x) Artic. 24–26. 35. 36.

y) Artic. 37.

z) Artic. 38 sq.

an dieselbigen. Sie hatten sie mehr um ihrer Gegner und des Publicums, als um ihrer selbst willen, und immer blieb es ausgemachter Grundsatz unter ihnen, daß die Heiligkeit des Lebens, mehr als eine bestimmte Rechtglaubigkeit, die wahre Kirche ausmache. Auf theologische Gelehrsamkeit hielten sie Anfangs gar nichts, und auch in der Folge nur wenig, wiewohl sie nach Einführung eines ordentlichen geistlichen Standes unter ihnen mehr in Aufnahme kam.

Das Unterscheidende der Socinianer bestand darin, daß sie durch exegetische Gelehrsamkeit und Kunst, und durch Philosophie den herrschenden Lehrbegriff noch mehr reinigen wollten, als die Reformatoren schon gethan hatten, daß sie das Christenthum zwar für eine wahrhafte übernatürliche, jedoch durchaus vernunftmäßige göttliche Offenbarung darstellten und aus der Schrift zu erweisen suchten. Mit der Bestreitung der Trinitätslehre fingen sie an, mit der Umformung des ganzen theologischen Systems nach denselbigen Grundsätzen, mit welchen sie jene Lehre bestritten hatten, hörten sie auf. Bei der Harmonie, welche die Socinianer zwischen Vernunft und Christenthum stiften wollten, nahmen sie ganz vorzüglich auf Moralität Rücksicht und betrachteten diese als ein Merkmal der Vernunftmäßigkeit.

Faustus Socinus, welcher vornehmlich den Lehrbegriff dieser Secte ausgebildet hat, hatte eine sehr reine allgemeine Moral. Er nimmt ein Sittengesetz an, zu dessen Beobachtung die Vernunft jeden Menschen ohne Rücksicht auf die daraus entspringenden Folgen und selbst auf die Re-

ligion

ligion verpflichte, und welches auch bei Menschen, die keine Kenntniß von Religion haben, wirksam seyn könne. Uebrigens setzt er doch die Religion in Verbindung mit der Moral und lehrt deutlich, daß der Mensch, je moralisch: besser er sey, sich desto mehr zum Glauben gestimmt fühle. Bei den Dogmen gebrauchte er oft ihr Verhältniß zur Moralität als einen Grund, sie entweder anzunehmen oder zu verwerfen. Er sprach Gott das Vorherwissen freier Handlungen ab, weil es ihm mit der Freiheit des Menschen und mit der Sittlichkeit seiner Handlungen nicht vereinbar schien. Mit demselbigen Grunde bestreitet er die absolute Prädestination und die Genugthuungslehre. Um zu zeigen, daß die Dreieinigkeit nicht zu den nothwendigen Gegenständen des Glaubens gehöre, beruft er sich auch darauf, daß dieser Glaube in keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Gehorsam gegen Gott stehe [a]). Außerdem ist es bekannt, daß die Socinianer die Hauptbestimmung Jesu darin setzten, als göttlicher von Gott erleuchteter Gesandter den Menschen das vollkommenste Gesetz zu geben, ihnen eine weit reinere Sittenlehre, als vorher in der Welt vorhanden war, zu verkündigen, und sie durch sein Leben, wie durch seinen Tod zu erläutern und zu bestätigen.

Schon daraus kann man vermuthen, daß sie eine sehr strenge Moral werden aufgestellt haben. Dazu kamen aber noch andere Gründe. Manche strenge Mennoniten waren unter sie getreten, und da

a) Daß Socin wirklich so gelehrt habe, hat Flatt in den Beyträgen zur christlichen Dogmatik und Moral. Tüb. 1792. S. 217 ff. bewiesen.

da die Socinianer lehrten, daß der Mensch durch seine Tugend gerechtfertigt werde, so drangen sie auf eine desto strengere Tugend [b]). Die Socinianer stritten unter sich mehr über dogmatische, als moralische Gegenstände. Jedoch fielen auch über die letzten Streitigkeiten vor. Einige verwarfen, wie die Mennoniten, Obrigkeit, Eide, Kriege, Gegenwehr, Lustbarkeiten, Spiele, Luxus, Andere aber dachten gelinder, und nie ist dieser Grundsatz unter den Socinianern so einheimisch geworden, wie unter den Mennoniten, unter welchen er nur entweder verhüllt oder gemildert wurde. Unter den Socinianern, welche ausdrücklich zu zeigen suchten, daß ein Christ obrigkeitliche Aemter verwalten, Waffen tragen und Krieg führen dürfe, hat sich Jakob Paläologus aus Chio ausgezeichnet, gegen welchen aber Socinus selbst schrieb [c]).

Der einzige Socinianer, welcher ein besonderes moralisches System schrieb, ist Joh. Crell, wel-

b) Es ist ein ungerechter Vorwurf, welchen Mosheim a. O. S. 551. den Socinianern macht, daß sie die Sittenlehre ganz in äußerlichen Handlungen und Pflichten suchen, weil sie die Heiligung der Herzen durch eine göttliche Kraft leugnen und dem Menschen selbst die Kraft absprechen, die bösen Neigungen und Leidenschaften in sich ganz auszurotten. Die Socinianer schrieben den Menschen starke Kräfte zu seiner innern Besserung zu und nahmen zugleich an, daß dem Menschen ein sowohl innerlicher als äußerlicher Beistand zu seiner Besserung nothwendig sey und wirklich zu Theil werde. S. *Faust. Socini* Praelectt. theol. cap. 5.

c) Jac. Palaeolog. de magistratu politico. Losci 1573. Ejusd. Defensio verae sententiae de magistratu politico. Losc. 1580. Vergl. Bibl. fratr. Polon. II. 1 sqq.

welcher zuerst zu Altdorf und alsdann in Pohlen lebte, wo er 1633. starb. Er gab in Einem Werke eine nach der Norm der heil. Schrift verbesserte Aristotelische Ethik, und eine christliche Ethik oder Erklärung der Tugenden und Laster, welcher in der heiligen Schrift Erwähnung geschieht, heraus [d]). In der Aristotelischen Ethik kommt sehr wenig oder nichts zur Verbesserung derselben durch die christliche vor. Sie scheint nur vorangestellt zu seyn, um sie mit der darauf folgenden christlichen vergleichen und durch sie verbessern zu können [e]). Die christliche Ethik zerfällt in fünf Bücher. In

d) *J. Cirelli*, Germani, Ethica Aristotelica ad sacrarum literarum normam emendata. Ejusdem Ethica christiana seu explicatio virtutum et vitiorum, quorum in sacris literis fit mentio. Selenoburgi, sumptibus Asteriorum, typis Venetis. Eine Jahrzahl ist nicht angegeben. In den Nachrichten von einer Hallischen Bibl. III. 213. wird gesagt, dieß Buch sey 1650. und zwar zu Amsterdam gedruckt. Daß Joh. Crell der wahre Verfasser sey, hat keinen Zweifel. Von den verschiedenen Ausgaben dieses Buchs s. *Sandii* Bibl. Antitrinit. p. 116. Die Ausgabe, welche ich gebrauche und deren Titel oben angegeben ist, ist in 4. Die Aristot. Ethik hat 248, die christliche 674. Seitenzahlen. Angehängt sind drei Orationen: de honestatis natura et fonte — über die Fragen: cur nec Moses nec Philosophi perfectam virtutem praescribere et constanter urgere potuerint; et cur quaedam ad virtutis perfectionem spectantia non ita praescripserit Deus per Christum, ut ea non assequi cum certa pernicie sit conjunctum — De amore sui. Uebrigens steht dieß Buch auch in Bibl. Fratrum Polonor. T. IV.

e) Ethic. Arist. p. 248. am Ende sagt auch Crell: cum improborum conditio sit miserrima, bonorum vita jucundissima et bonae spei semper plena fugienda est improbi-

In dem ersten Buche wird von der christlichen Tugend überhaupt und von den christlichen Tugenden im Erkenntnißvermögen insbesondere gehandelt. Unter den letzten versteht Crell eine solche Stimmung der Seele, wobei man dasjenige, was zur christlichen Religion und Frömmigkeit gehört, erkennt, beurtheilt und billigt [f]). Diese Tugenden bestehen entweder im Erkennen und Beurtheilen, und sind alsdann Wissenschaft und Weisheit, oder in Billigung und Ueberzeugung, und sind alsdann Glauben und Hoffnung. Das zweite Buch handelt von den Tugenden des Willens oder der Sitten überhaupt. Hier betrachtet Crell die moralische Tugend 1. als ein Genus aller einzelnen Tugenden, als etwas Allgemeines, was sich in jeder einzelnen Tugend wieder findet, und untersucht daher die innere Natur der Tugend, so wie des ihr entgegengesetzten Lasters — 2. als ein Ganzes, welches aus einzelnen Tugenden, als aus Theilen besteht und daher nicht von jeder einzelnen Tugend prädicirt werden kann, und untersucht daher die Heiligkeit oder Frömmigkeit, welche der Inbegriff aller Tugenden ist. Hier wird auch die Lehre vom Uebergange von den Lastern zur Tugend und

probitas et sectanda virtus, quae cum ipsa sui videatur esse pulcherrima merces, praemium tamen longe majus in coelis repositum habet, *quod sacra nobis Theologia monstrat, cui quicquid ex philosophia didicimus hactenus, ancillari et subservire volumus.*

f) Virtus mentis (de christiana semper loquimur) est habitus animi, quo cognoscimus, dijudicamus, assensuve nostro comprobamus ea, quae ad christianam religionem et pietatem pertinent p. 5.

und Frömmigkeit, oder von der Besserung und von den Graden der Frömmigkeit beigefügt. In der Definition der moralischen Tugend überhaupt wird ein Moralist sichtbar, welcher aristotelische und christliche Ethik verbindet [g]). In der Lehre von Besserung und Heiligkeit lernt man den glücklichen und gründlichen Exegeten kennen. Das dritte Buch handelt von den moralischen Tugenden, welche sich auf Gott, das vierte von denjenigen, welche sich auf den Nächsten und uns selbst beziehen, das fünfte endlich von den Pflichten in besondern Zuständen, Lagen, Verhältnissen. Von den Mennonittischen Grundsätzen in Ansehung der Eidschwüre, Kriege, obrigkeitlichen Aemter ist in dieser ganzen Ethik nicht das geringste sichtbar. Man hat sie sogleich, nachdem sie erschienen war, fast allgemein für Pelagianisch erklärt, und dadurch hat man ihren Charakter ziemlich richtig bezeichnet. Den Geist und das Unterscheidende derselben wird man noch bestimmter aus dem, was folgt, erkennen. Crell hält es für nothwendig, die Philosophie mit der Theologie zu verbinden, jedoch nur so, daß die Philosophie selbst gesund, gründlich, einfach, nicht spitzfündig, sophistisch und streitsüchtig sey, daß man durch sie die Lehren der heiligen Schrift nicht entstelle, sondern vielmehr die Philosophie nach den Aussprüchen der göttlichen Weisheit prüfe, und, wo etwa ein Widerspruch

g) Virtus moralis est habitus voluntatis agendi cum consilio, consistens in *mediocritate*, quoad nos, *praeceptis Christi* monstrantibus, *prudentia definita*, seu: quae a prudentia, cognitione doctrinae Christi instructa, definita sit p. 61.

spruch wäre, ihn verbessere. Er behauptet, daß die wahre Philosophie mit dem Christenthum übereinstimmen müsse, weil Wahrheiten sich nicht widersprechen können [h]), daß die Philosophie, als Logik und Metaphysik, der Theologie helfe, daß insbesondere die praktische Philosophie dem Theologen äußerst nützlich sey, indem die Theologie selbst durchaus praktisch sey und alles auf Tugend beziehe [i]), und daß es überhaupt billig sey, daß Alles, was in andern Wissenschaften enthalten ist, so viel möglich derjenigen diene, welche dem Menschen den Weg zur Tugend und Seeligkeit zeigt. Von Moses lehrt er, daß er deswegen noch keine vollkommene Tugend habe vorschreiben können, weil er bei der Kindheit seines Volks sich auf irrdische Zwecke, Güter und Belohnungen habe beschränken müssen [k]). Was die Philosophen betrifft, so erkennt er es als einen großen Mangel, daß sie dem Menschen keine oder nur sehr verstümmelte Vorschriften zur Verehrung Gottes gegeben haben, indem einige gar keine, andere nur eine dürftige Kenntniß vom wahren Gotte gehabt haben, unter welche letzte selbst Aristoteles gehöre. Desto mehr rühmt er sie wegen ihrer übrigen moralischen Lehren und zieht sie, besonders die Stoiker und Peripatetiker, insofern dem Moses weit vor. Uebrigens findet er die Stoiker zu

h) Consentiet philosophia ex naturae recessibus eruta cum Theologia h. e. cum ipsa veritate. l. c. Orat. 2. p. 640.

i) — nam et ipsa Theologia practica est et ad actionem virtutis et ad sanctitatem vitae veramque pietatem refert universa l. c. p. 641.

k) l. c. p. 641 sqq.

zu hart und strenge, und die Peripatetiker zu nachsichtig und gelinde, besonders darin, daß sie dem Menschen im Streben nach Ehre und Glanz, in der Rache und Kriegführen mehr erlauben, als sich mit der vollkommenen Tugend verträgt, an beiden aber bemerkt er es als einen wesentlichen Mangel ihrer Moral, daß ihre Hoffnung sich mit dem Tode endigte, oder daß, wenn sie auch eine Unsterblichkeit ahneten, sie andern keinen gewissen Glauben an dieselbige geben konnten. Dadurch, daß Jesus Unsterblichkeit an das Licht brachte und den Zugang zu derselben allen eröffnete, sind seiner Meinung nach erst alle Pflichten offenbar und fest geworden [l]). Nicht, als wenn man nicht auch ohne diese Hoffnung Tugenden ausüben könnte, sondern weil die wenigsten ohne dieselbe irgend einen bedeutenden Grad von Tugend erreichen können. Damit also alle auch schwere Pflichten ausüben könnten, damit diejenigen, welche sie üben, nicht einen so schweren Kampf mit der Selbstliebe zu bestehen hätten, damit die Tugend selbst ihren höchsten

l) At immortalitate patefacta et aditu ad eam toti hominum generi aperto omnia officii genera patuerunt, omnium firma constitit ratio, ibi summa Dei et hominum conjunctio, ibi hominum inter ipsos necessitudo enituit vel potius tum demum vere constituta est, ibi proposito tanto pietatis praemio nihil tam durum tamque arduum esse in virtute patuit, quod praestari ab homine aut non possit aut non debeat. Hanc natura ad virtutis complementum desiderabat, hanc ad ejus amorem omnium hominum animis inserendum, ad omnes ejus difficultates superandas deesse quodammodo conquerebatur, cum quaedam praeciperet virtutum officia, quae sine melioris vitae spe suscipere, hominis videretur sibi irati imprudentis l. c. p. 645.

sten Grad erreichen möchte, mußte der Unsterblichkeit Preis dem Menschengeschlechte bekannt gemacht werden. Auch die Weltweisen haben der Tugend noch einen andern Lohn als sich selbst verheißen, warum sollte es also unwürdig seyn, wenn die Christen die Tugend nicht bloß wegen der Freuden des Gewissens, welche innerhalb der Grenzen dieses Lebens eingeschlossen sind, sondern noch mehr wegen der ewigen Gemüthsruhe lieben? Und doch sollen die Christen die Tugend selbst so lieben, daß, wenn sie auch keinen Lohn zu erwarten hätten, sie sie doch lieben und ausüben würden. Sie sollen darin den Heiden um so weniger nachstehen, da sie in der Erkenntniß Gottes ein größeres Hülfsmittel der Tugend haben [m]). Das ganze Buch ist unstreitig mit sehr viel Scharfsinn und in einem classischen lateinischen Style geschrieben.

Das Unterscheidende des Arminianismus ist der Geist der Friedfertigkeit und Duldsamkeit, das Bestreben, das Wesentliche des Christenthums von dem Außerwesentlichen zu unterscheiden, jenes in denjenigen Lehren zu suchen, welche einfach, verständlich, praktisch und allen christlichen Religionspartheien gemeinschaftlich seyen, die dunkleren und bloß speculativen Lehren nicht sowohl zu bestreiten, als dahin gestellt seyn lassen und sie jedem zur eigenen Beurtheilung zu überlassen, und durch diese Grundsätze Eintracht unter den Christen zu befördern und alle ihre Secten unter einer allgemeinen christlichen Religion zu vereinigen. Dahin kamen sie, nachdem sie bloß mit Bestreitung der Lehre von der absoluten Prädestination den An-

m) l. c. 646-651.

Anfang gemacht hatten. Systeme der theologischen Moral trifft man unter ihnen gar nicht an, nicht, als wenn sie die Moral geringgeschätzt hätten, sondern weil ihre ganze Theologie moralisch war. Sie verbanden Theologie und Moral nicht sowohl aus dem Grunde, aus welchem andere sie zu verbinden pflegten, weil nämlich die erste das Fundament der zweiten sey, als vielmehr deswegen, weil sie nur die moralische Theologie für die wahre hielten. Alles dieß geht sowohl aus dem Ganzen ihrer Bemühungen als aus Aeußerungen ihrer Hauptanführer hervor. Arminius wollte, wie er sich in seinem Testamente ausdrückt, Frieden nach dem Worte Gottes befördern, nur das Pabstthum ausgeschlossen, mit welchem es kein Band des Friedens gebe [n]). Brandt versichert in der Abhandlung, welche vor seiner Französischen Uebersetzung der von Episcopius verfaßten Remonstrantischen Confession steht, der Wahrheit gemäß, daß die in demselben enthaltene Theologie durchaus praktisch sey [o]). Episcopius selbst lehrte ausdrücklich, daß der Christ wenig zu glauben, aber viel zu thun und auszuüben habe, und unterschied zwischen der schriftmäßigen Wahrheit der Glaubenslehren und der Nothwendigkeit sie zu glauben. Er beweist, daß die Theologie keine speculative, sondern ganz praktische Wissenschaft sey [p]). Der Hauptzweck aller seiner Bemühungen war darauf gerichtet, durch Unterscheidung der noth-

n) *Brandtii* Vita Arminii p. 432.

o) Histoire abregée de la reformat. des pays bas III. 1 sqq.

p) Institutt. theol. Opp. I. 11 sqq.

nothwendigen und wesentlichen Religionslehren Eintracht unter den Christen zu befördern [q]). Uebrigens pflegten die Arminianer in ihren dogmatischen Systemen auch die Moral besonders, zwar nicht so gelehrt und philosophisch, wie die Socinianer, aber ohngefähr nach denselbigen Grundsätzen abzuhandeln, und darin mit besonderm Nachdrucke auf Duldung und Friedensliebe zu dringen [r]).

Das Unterscheidende des Quakerismus war ein consequent durchgeführter Mysticismus und eine gemeinschaftliche Verbindung und Verpflichtung zur Aufhebung aller gottesdienstlichen Anstalten und Gebräuche, dagegen aber zur gesellschaftlichen Mittheilung der frommen Herzensempfindungen und zu einem durchaus einfachen, frugalen, wahrhaftigen, redlichen Lebenswandel. Viele traurige Erfahrungen hatten in England davon belehrt, welche schreckliche Folgen es hervorbringen kann, wenn man bestimmte theologische Lehrbegriffe und kirchliche Einrichtungen festzustellen und durchzusetzen strebt, wie selten der geistliche Stand seiner Bestimmung würdig ist, wie wenig Gutes er schafft, und viele glaub-

q) Parum actum credam, sagt er in einem Briefe an Grotius bei Limborch Vita Episc. p. 327. nisi omnibus non necessariis litibus, quaeque ex iis nascuntur, secessionibus et persecutionibus obex ponatur per accuratam non necessariorum a necessariis dogmatibus discretionem. Hoc agere, in hoc eniti operae pretium puto — Hunc ego arbitror esse omnem laborum scriptorumque nostrorum scopum, cui omnia postponenda sunt.

r) Man sehe z. B. *Limborch* Theologia christ. ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa edit. noviss. Amstel. 1735. wo L. V. de praeceptis Novi Foederis handelt.

glaubten bemerkt zu haben, daß durch ihn und alle kirchliche Anstalten mehr Böses bewirkt werde. Da suchten sie desto mehr die Religion in sich und kamen darauf, eine große Idee des Evangeliums realisiren zu wollen, nach welcher alle Christen Lehrer und Priester seyn sollen, kein besonderer Lehrstand erforderlich ist, die Religion keiner äußern Anstalten bedarf und nur in heiligen Empfindungen, in Einfalt und Rechtschaffenheit des Lebens besteht, nach welcher wahre Christen eine Gesellschaft bilden sollen, in welcher ein Ja und Nein statt eines Eidschwurs gilt, jeder Eid überflüssig, ja sündlich ist, in welcher vollkommene Gleichheit, Frieden, Liebe, Arbeitsamkeit, Genügsamkeit, Frugalität durchaus herrschend ist. Solche Ideen waren gleich Anfangs bei dem Ursprunge der Gesellschaft wirksam, welche sich den Namen der Freunde und der Söhne des Lichts gab, obgleich Ausbrüche der Wildheit und Gewalt, des Aufruhrs, der öffentlichen Störung des Gottesdiensts und Beschimpfung des geistlichen Stands häufig vorkamen. Nach und nach fielen diese Auswüchse weg, welche gar nicht zur Sache gehörten, und indem verschiedene weise Männer der Gesellschaft einen ordentlichern und bestimmtern Lehrbegriff schenkten, erklärten sie nur die ursprüngliche Tendenz des Ganzen deutlicher. Was sie in ihren Schriften zur Darstellung und Vertheidigung der Lehren und Absichten der Quäcker vortragen, das ist freilich nicht alles, was diese zu gewissen Zeiten geglaubt und angenommen haben, und es ist vielleicht so niemals allgemein angenommen und ausgeführt worden, aber es ist doch die wahre Tendenz des Quakerismus, und insofern ist Ro-

bert Barclais, eines Schottländers, Apologie ihrer Theologie das merkwürdigste Buch, welches hier zu Rathe gezogen werden kann *). Dieses Buch ist mit viel Reflexion, Penetration und Gelehrsamkeit geschrieben und drückt den Geist des Quakerismus richtig aus; nur mußte freilich Barklai gewisse Rücksichten nehmen und Vorsicht gebrauchen, weil er seine Gesellschaft rechtfertigen und sicher stellen wollte. Er vermeidet also manche ihr eigenthümliche Wörter und Ausdrücke, und gebraucht die unter den Christen gewöhnlichern, er berührt auch gewisse Lehren, welche den Quäkern viel Haß und Verfolgung zugezogen haben, nur kurz. Die Apologie besteht gar nicht in einer förmlichen Widerlegung einer Reihe von Vorwürfen, sondern in einer zusammenhängenden, consequenten, mit Beweisen versehenen und mit Gelehrsamkeit ausgestatteten Darstellung der, nach seiner Meinung allein wahren Theologie. Ich will aus den angeführten Gründen dieses Buch hier zum Grunde legen, ohne jedoch dabei andere Quellen aus den Augen zu setzen.

Die Lehre der Quäcker ist in keinem Stücke bloß speculativ und dogmatisch, sondern durchaus mystisch-praktisch. Das höchste Princip derselben ist die Lehre vom inneren Lichte oder von der inneren Offenbarung, vom inneren Zeugnisse des heiligen Geists, woraus alle Erkenntniß Gottes, aller Glauben, alle Anweisung zu einem frommen Sinne und Lebenswandel fließt,

*) Theologiae vere christianae Apologia Carolo II. Magnae Britanniae Regi a *Rob. Barclaio*, Scoto-Britanno, oblata. Amstel. 1676.

fließt, woran jeder Mensch Antheil nimmt, wodurch sich Gott immer allen Menschen geoffenbart hat. Diese inneren göttlichen Offenbarungen widersprechen der gesunden Vernunft und der heiligen Schrift nicht, dürfen aber auch nicht durch Vernunft und Schrift gerichtet und gemessen werden. Sie stehen vielmehr über ihnen, sind durch sich selbst evident, zwingen einen wohlgeordneten Verstand zum Beifalle auf eine natürliche Weise, eben so wie die allgemeinen Principien nothwendiger Wahrheiten z. E. daß das Ganze größer ist, als die Theile ꝛc. Aus diesen heiligen inneren Offenbarungen sind auch die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten geflossen; da aber diese nicht die Quelle selbst sind, so liegt in ihnen nicht der Ursprung aller Wahrheit und Erkenntniß, nicht die ursprüngliche Regel des Glaubens und des Lebens, sondern nur eine abgeleitete, welche dem heiligen Geiste untergeordnet ist, von welchen sie allein Göttlichkeit und Gewißheit erhält [t]).

Ohngeachtet aber diese Söhne des Lichts allen Menschen einen Antheil an demselben zuschrieben, so glaubten sie doch, daß die Menschen durch die Sünde des Gefühls oder der Berührung dieses innern Lichts beraubt, und der Macht der Natur und des Bösen unterworfen seyen, daß die Menschen in diesem Zustande nichts recht erkennen und daß alle ihre Gedanken von Gott und göttlichen Dingen so lange unnütz und unwirksam seyen, bis sie theils durch eigene Anstrengung theils durch

t) *Barclaj.* l. c. thes. 2. 3. p. 4-53.

durch die Gnade von diesem bösen Saamen befreiet und mit dem göttlichen Lichte vereinigt worden seyen. Sie hatten also von dem sogenannten natürlichen Lichte keine hohen Begriffe und widersprachen darin den Pelagianern und Socinianern, sie widersetzten sich auch der gewöhnlichen Meinung der Katholiken und Protestanten, daß ein Mensch ohne besondere göttliche Gnade und Erleuchtung Andere das Evangelium lehren und den Seelen nützen könne. So groß sie aber auch das natürliche Verderben des Menschen annahmen, so behaupteten sie doch, daß es Kindern nicht zugerechnet werde, bis sie durch wirkliche Sünden demselben beistimmen [u]).

Das innere Licht nennen sie oft auch das innere Wort oder den inneren Christus. Von Christus reden sie oft nicht wie von einer Person, welche wirklich auf der Erde gelebt hat, sondern wie von einer Idee, oder wie von einer inneren göttlichen Offenbarung. Es hat selbst viele Quäcker gegeben, welche behauptet haben, daß die ganze Geschichte Jesu Allegorie und nur eine bildliche Geschichte des Christus in uns sey. Aber auch diejenigen, welche diese Geschichte eigentlich verstehen, pflegen doch anzunehmen, daß die wirkliche Geschichte Jesu symbolisch sey und dasjenige anzeige, was mit dem Christus in uns vorgehen müsse. Oft reden sie auch von Christus wie von der ewigen göttlichen Weisheit, und betrachten ihn nicht sowohl wie er in den Menschen, als wie er in Gott ist. Barclai stellt die Lehre von der Erlösung und

u) *Barclaj*. l. c. th. 4.

und Erleuchtung der Menschen durch Christus vor, wie folgt [v]). Gott hat den Menschen in seinem einzigen Sohne das Licht geschenkt, dieses Licht leuchtet in den Herzen aller, es ist eben so allgemein, als der Saamen des Bösen, und würde alle seelig machen, wenn sie nicht widerständen. Man braucht zu diesem Zwecke die Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu nicht zu kennen, man kann auch ohne diese Kenntniß Licht und Gnade empfangen, man wird der Wohlthat des Geheimnisses des Todes Jesu theilhaftig, wenn man, auch unbekannt mit der Geschichte desselben, dem Lichte Jesu, das in unserm Herzen strahlt und durch welches man in Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne kommt, gehorcht, wenn man jene göttliche Potenz lieben lernt und sich durch ihre inneren und geheimen Kräfte gebessert fühlt, so daß man andern nicht thut, was man nicht will, daß sie uns thun sollen, worin Jesus selbst alles begriffen hat. Christus ist also zum Heile aller gestorben, aber nicht alle brauchen deswegen seine äußere Geschichte zu kennen. Die Allgemeinheit und die Mittheilung des Heils liegt in jenem göttlichen und evangelischen Principe des Lichts und Lebens, wodurch der Christus jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet. Wer nun diesem Lichte nicht widersteht, wird dadurch geheiligt und gerechtfertigt vor Gott.

Einen Zustand absoluter Vollkommenheit nahmen die Quäcker auch von den geheiligten und gerecht-

v) l. c. thes. 5. 6. p. 62–152.

rechtfertigten Christen nicht an. Sie glaubten, daß ein solcher Mensch zwar von der wirklichen Sünde frei werden, daß er aber ins Unendliche an Vollkommenheit zunehmen könne, und daß die Möglichkeit zu sündigen, ja selbst die Gnade wieder zu verlieren, immer noch bei ihnen übrig bleibe w).

Aus dem Grundsatze, daß der Mensch allein durch das göttliche Licht zur wahren Erkenntniß geistlicher Dinge gelange, folgte, daß jeder auch nur dadurch zum evangelischen Lehrer fähig, bestimmt und eingesetzt werde, und daß es hiebei gar nicht auf Gelehrsamkeit und menschliche Einsetzung ankomme, daß vielmehr alle diejenigen, welche diese göttliche Gabe nicht besitzen, auch bei der größten Gelehrsamkeit und den höchsten geistlichen Würden, nur Betrüger und Lügner, nicht aber wahre Diener des Evangeliums seyen, daß es daher keinen besondern Lehrstand geben müsse, sondern daß jeder erleuchtete Christ lehren könne, und daß es ungereimt und unwürdig sey, um Geld und Besoldung die innern Offenbarungen des Geists mitzutheilen. Zu der Kirche gehörten nach den Grundsätzen der Quäcker alle durch das göttliche Licht erleuchteten und gebesserten Menschen, aus allen Zeiten, Gegenden und Völkern x). Hier erklärt

w) thes. 8. 9.

x) Ecclesia comprehendit eos omnes et singulos, qui sic vere a Deo vocati sunt et eos, qui adhuc in inferiore hoc orbe versantur et qui deposito terrestri hoc tabernaculo ad coelestia domicilia transiere, qui simul *unam catholicam ecclesiam* constituunt — intra hanc comprehenduntur omnes cujuscunque nationis, generis, lin-

klärt sich auch **Barclai** ausführlich über das Verhältniß der Gelehrsamkeit zur Lehrfähigkeit in der Kirche. Er rühmt die Protestanten, daß sie die philologische und exegetische Gelehrsamkeit wiederhergestellt, und auch dadurch die Finsternisse des Pabstthums zerstreut haben, er hält es für nothwendig und nützlich, daß in den Schulen Sprachen gelehrt werden, urtheilt aber, daß eine solche Gelehrsamkeit den Mangel der Gnade und des Lichts auf keine Weise ersetzen könne, und daß man nur durch den Geist vollkommen verstehen könne, was der Geist in der heiligen Schrift sage. **Logik** und **Philosophie** hält er nur für die Quelle von Streitigkeiten, Dunkelheiten, Zweifeln in der Theologie; selbst die **Ethik** erklärt er für unnütz, weil der Christ die Regeln seines Verhaltens weit besser aus dem innern und äußern Worte Gottes hernehmen könne [y]); die scholastische Theologie aber

linguae et familiae sint, qui obsequuntur divino lumini et Dei testimonio in cordibus suis, ita ut per illud sanctificentur et à malo abluantur. Hic enim est *universalis seu catholicus spiritus*, quo multi vocantur ab omnibus quatuor orbis angulis — et *hoc modo secreta vita et virtus Jesu ad multos etiam remotos fluit — Possunt igitur hujus catholicae ecclesiae membra esse et inter gentiles et Turcas et Judaeos* et ex omnibus christianorum sectis, hominis scilicet bonae integritatis et simplicitatis cordis et *licet in quibusdam intellectu occaecati et fortasse superstitionibus et formalitatibus sectarum earum, quibus involvuntur, gravati existentes tamen justi cordibus suis in conspectu domini — Barclaj* p. 173 sq.

y) Philosophiae autem ea *pars*, quae moralis seu *Ethica* dicitur, non necessaria Christianis est, qui sacras scripturae regulas et divini spiritus domini, quo multo melius instrui possunt, habent l. c. p. 199.

aber betrachtete er als ein Ungeheuer, als eine ungereimte Vermischung der heidnischen Philosophie und des Christenthums.

Aus den allgemeinen Grundsätzen der Bekenner des Lichts ergab sich ferner, daß alle ächte Gottesverehrung nur aus einer innern Bewegung und Leitung des Geists entspringe, und daß sie von äußern Anstalten unabhängig sey. Sie nahmen an, daß der Mensch zwar immer mit Ehrfurcht gegen Gott durchdrungen seyn müsse, daß aber die Aeußerung derselben in Gebeten und heiligen Reden nicht von unserer Willkühr, sondern von Eingebungen Gottes abhänge, welcher niemals unterlasse, uns, wenn es gut sey, dazu anzutreiben, worüber er allein competenter Richter sey. Sie verwarfen also jede andere Art von Cultus und alle gottesdienstliche Gebräuche als Aberglauben und Abgötterei. Sie verwarfen die äußere Taufe, und nahmen nur eine innere, heilige und geistliche Taufe an. Sie verwarfen das Abendmal und verstanden unter der Gemeinschaft des Leibes und Bluts Jesu etwas Geistliches und Inneres, wodurch die Herzen genährt werden, in welchen Christus wohne. Sie betrachteten die Taufe und Abendmal als temporäre und vorübergehende, um der Schwachen willen ehemals eingeführte äußere Gebräuche und als Schattenbilder des Bessern, welche für diejenigen ganz aufhören müssen, die die Substanz erlangt haben [z]). Was die weltliche Obrigkeit betrifft, so schränkte sich Barclai darauf ein, zu zeigen, daß sie keine Macht über das Gewissen

z) *Barcl.* th. 11 - 13.

wissen und die religiösen Gedanken und Empfindungen der Menschen ausüben könne und dürfe, und daß alle Verfolgungen und Strafen wegen Verschiedenheit der Meinungen und Gewohnheiten in Religionssachen Verbrechen seyen, indem nur Gott die Gewissen richten könne, daß übrigens jeder nach dem Gesetze gestraft werden müsse, welcher unter dem Vorwande des Gewissens die Rechte anderer kränke und die Ruhe und Glückseeligkeit der Gesellschaft störe [a]). Da die Quäcker den Geist der Religion darin setzten, mit Gott in Gemeinschaft zu leben, auf das innere Licht zu achten, sich von der Eitelkeit der Welt loszureißen, in der Furcht Gottes und im Gefühle der Gleichheit der Menschen zu leben, so lehrten sie, man dürfe sich der eingeführten Ehrentitel und schmeichelhaften Complimente nicht bedienen, sich vor niemand niederwerfen, beugen oder das Haupt entblößen, wodurch nur der Stolz genährt werde, nicht im Luxus leben und keine überflüssige Bedürfnisse haben, sich das Vergnügen der Spiele und Schauspiele, welche mit dem Ernste, der Ruhe, Unschuld und Nüchternheit des Christen nicht übereinstimmen, nicht erlauben. Barclai setzte jedoch noch ausdrücklich hinzu, daß dadurch die Verhältnisse zwischen Fürst und Volk, Herren und Dienern, Eltern und Kindern nicht aufgehoben werden sollen, daß man keine Gemeinschaft der Güter einführen, auch diejenigen, welchen Gott mehr Glücksgüter geschenkt habe oder welche durch Erziehung an mehrere Bequemlichkeiten gewöhnt seyen, nicht hindern wolle, angenehmer und bequemer zu leben, sondern daß man damit nur möglichste Mäßigkeit, Frugalität und Einfachheit

zur

a) l. c. p. 314-332.

zur Pflicht machen wolle [b]). Auch Eidschwüre, selbst vor der Obrigkeit, Widerstand gegen Gewalt, Rache, Krieg und Kampf hielten diese Söhne des Lichts durchaus für sündlich, nicht nur, weil Jesus alles dieß verboten habe, sondern weil auch das Licht, die Liebe und Furcht Gottes im Herzen von selbst mit der reinsten Liebe zur Wahrheit, zum Frieden, zur Großmuth, zur Geduld erfülle.

b) l. c. p. 334 sq.

Dritte

Dritte Periode.

Vom Anfange des 18ten Jahrhunderts bis jetzt c).

Erstes Kapitel.

Allgemeine Geschichte der christlichen Moral.

Die Geschichte der christlichen Moral in dieser letzten Periode hat einen andern Charakter und ein anderes Interesse, als in der vorhergehenden. Im 16ten und 17ten Jahrhundert ist das Gemählde, welches wir erblicken, mannichfaltiger, ergreifender und lebendiger. Die entgegengesetztesten Grundsätze werden vertheidigt, festgestellt und durchgekämpft, und auf allen Seiten stehen Männer von großen, seltenen Talenten und von ächter Originalität. Die moralischen Grundsätze der verschiedenen christlichen Religionspartheien gehen weit auseinander, und in ihrem Schooße selbst entstehen auch in Ansehung der Moral neue Trennungen und Secten. Wenn man die Moral der strengen Lutheraner, der Melanchthonianer, der evangelischen Mystiker, der katholischen Systematiker und Casuisten,

c) Im Jahr 1801. habe ich in der hiesigen theol. Facultät eine Preisschrift veranlaßt: Narratio pragmatica conversionum, quas theologia moralis seculo 18. experta est — auct. *Joh. Horn.* Goett. 1802.

suisten, der Jansenisten und Quietisten, der Mennoniten, Socinianer, Arminianer und der Bekenner des Lichts, in ihrem wechselseitigen Verhältnisse betrachtet, so erblickt man die äußersten entgegengesetzten Extreme, das Erhabenste und Niedrigste im Contraste, und in der Mitte zwischen beiden die mannichfaltigsten und abwechselndsten Erscheinungen. Man sieht die christliche Moral Angelegenheit ganzer Gesellschaften werden. Man findet lebhafte Streitigkeiten über Gegenstände der christlichen Moral, wie sie vielleicht vor und nachher nicht wieder statt fanden. Die Casuistik und Mystik, so entgegengesetzt sie sich gewöhnlich waren, erleben beide ihr blühendstes Zeitalter. Alles ist in lebhafter Bewegung, und das Heilige und Göttliche wird nur desto herrlicher entwickelt und ausgesprochen, je mehr es sich im Gegensatze zum Unheiligen und Ungöttlichen findet. In der letzten Periode wird das Gemälde einfacher, die Partheien nähern sich nach und nach einander mehr, sie führen den Kampf gemäßigter oder lassen ihn gar liegen, die meisten betreten eine gewisse Mittelstraße, die Casuistik, aber auch die Mystik sinkt. Schriftsteller von solcher moralischer Genialität, Originalität und Innigkeit, wie man sie in der vorhergehenden Periode in ziemlicher Anzahl findet, wird man in dieser letzten Periode wenige oder keine antreffen. Dagegen steigt die philosophische Systematik der christlichen Moral desto höher, sie zieht die Fehler der alten Scholastik, wiewohl auch mitunter ihre Tugenden, immer mehr aus. Man forscht sorgfältiger als jemals nach den obersten Principien, so wie der Moral überhaupt, also der christlichen und biblischen insbesondere. Man macht

von

von den trefflichen Forschungen der Brittischen und Deutschen Moralphilosophen und von ihren nicht bloß für die Schule, sondern für die ganze gebildete Welt geschriebenen Moralsystemen, so wie von den großen Fortschritten der Psychologie und Anthropologie, für die christliche Moral Gebrauch, und diese bewährt sich auch so als die vielseitigste Welt- und Menschenmoral. Man trennt die theologische Moral immer mehr von andern Wissenschaften, mit welchen sie bisher vermischt worden war oder von welchen sie selbst abhängig gewesen war. Man macht sie immer unabhängiger von der Dogmatik, ja man erhebt sie nicht selten über dieselbige und bemüht sich sogar zuweilen, die Dogmatik durch sie in Verachtung zu bringen oder gänzlich aufzuheben. Man sucht das Christenthum vorzüglich durch seine moralische Seite denkenden und gebildeten Menschen zu empfehlen und von der Geringschätzung zu befreien, in welche es als dogmatische Theologie sinkt. Man sucht es häufig durchaus bloß als religiöse Moral darzustellen. Da man in der gelehrten Schrifterklärung tiefer in den Geist des Alterthums eindringt und sich mehr in denselbigen versetzen lernt, da man die Bibel nicht mehr so sehr als ein zusammenhängendes Ganzes, sondern jedes biblische Buch an seiner Stelle und seinem Orte, nach seinem Ursprunge und Zwecke erklärt, da man immer mehr die biblischen Bücher nach derselbigen Manier, wie die griechischen und römischen Classiker erklärt, da die biblische Philologie eifriger und sorgfältiger, als jemals studirt wird, da man den Grundsatz aufstellt, daß Jesus und die Apostel sich auch im Vortrage ihrer moralischen Lehren häufig nach den

Juden und ihren ersten Zuhörern und Lesern accommodirt haben, daß sie manches bloß für sie, nicht aber für alle Bekenner des Christenthums verordnet haben, und daß man ihre Lehren auch aus der Geschichte der Jüdischen Meinungen und aus der Denkart der Juden damaliger Zeit erklären müsse, so mußte dieß natürlich auch auf die Ansicht und Bearbeitung der christlichen Moral Einfluß haben. Die Folgen davon waren theils wohlthätig, theils schädlich. Man hörte immer mehr auf, die Moral der biblischen Bücher als ein harmonisches Ganzes darstellen zu wollen. Man fand selbst zuweilen Widersprüche zwischen der Moral Jesu und der Apostel. Mancher moralische Ausspruch des N. T. gieng durch tiefere Erforschung des Alterthums in hellerem Glanze und höherer Herrlichkeit hervor, manche Vorschriften Jesu und der Apostel sanken zu bloß temporären und lokalen Vorschriften herunter. Manches, was bisher in der ursprünglichen christlichen Moral neu geschienen hatte, erschien als Wiederholung oder als Berichtigung und Veredlung schon vorher bekannter moralischer Lehren. Manche sogenannte moralische Beweisstellen des A. und N. T. wurden weggeworfen. Manche Pflichten erschienen gar nicht mehr als Christenpflichten in den theologischen Moralsystemen. Der Gebrauch der biblischen Beispiele in der Moral wurde gemäßigt und abgeändert. Manche moralische Aussprüche des N. T., welche einen weit tiefern und höhern Sinn haben, wurden aber auch auf einen gemeinen Jüdischen Sinn zurückgeführt, manches, was Jesu eigenthümlich ist und eine ewige, göttliche Wahrheit ausdrückt, wurde bloß als ein Theil der Histo-

rie der Jüdischen Moral dargestellt, und unter der bloß gelehrten, historischen und nach Neuheit unaufhörlich haschenden Auslegungsmanier gieng bei vielen Exegeten der moralische, der zarte und tiefe moralisch-religiöse Sinn gänzlich verloren, mit welchem die göttliche Moral Jesu allein richtig erklärt und aufgefaßt werden kann, und dieß hat der Erkenntniß und Wirksamkeit der christlichen Moral einen unaussprechlichen Schaden gebracht und thut es noch [d]). Die freiere und unpartheiischere Bearbeitung der Kirchen- und Dogmengeschichte, noch mehr aber die Geschichte der biblischen und christlichen Moral selbst, welche man erst in dieser Periode zu beschreiben anfieng, warf ein neues Licht auf die Sittenlehre Jesu, lehrte sie in ihrer ursprünglichen Reinheit, wie in ihrer Vielseitigkeit, Fruchtbarkeit, Entwicklung, und in ihren Wirkungen mehr kennen. Die Philosophie gewann stets ein größeres Ansehen in derselben und wurde, obgleich oft entzweit mit ihr, doch immer mehr mit ihr ausgesöhnt.

Eine Erscheinung, welche sowohl an sich, als auch wegen ihres Einflusses auf die Ansicht und Behandlung der christlichen Moral großen Einfluß hatte, ist die, daß jetzt eine Reihe von Männern aus dem Schooße der christlichen Kirchen selbst aufstand, welche die Reinheit, Wahrheit, Göttlichkeit und Brauchbarkeit der christlichen Sittenlehre in Schriften angriffen. Schon im 17., noch mehr

d) S. m. Programm de interpretatione librorum N. T. historica non unice vera. Goett. 1807.

mehr aber im 18. Jahrhundert bestritt man theils die Beweise für den unmittelbaren göttlichen Ursprung, theils die Lehren des Christenthums auf verschiedene Art und zu verschiedenen Zwecken. Einige thaten es nur deswegen, um an die Stelle desselben eine reine und allgemeine Religion und Moral der Natur zu setzen; sie wollten darthun, daß aller und jeder Glauben an eine übernatürliche Offenbarung unbegründet, täuschend und in seinen Wirkungen schädlich, ja schrecklich sey. Andere wollten nur zerstören, nicht aufbauen, Aufsehen machen, belustigen, berühmt werden, nicht belehren und bessern, auch wohl eine bestimmte Kirchenlehre und Hierarchie oder gar alle Religion umstürzen. Die christliche Sittenlehre wurde übrigens dabei eine Zeitlang heilig gehalten, man bestritt Wunder, Geheimnisse, Offenbarungen, Dogmen, und ließ die Moral als eine gesunde, der Natur angemessene und populäre Anleitung zu einem tugendhaften und seeligen Leben unangetastet, man hob sie selbst oft, indem man das Uebrige zu Boden warf. Bald aber kam die Reihe auch an sie, und auch hier verfuhr man auf verschiedene Art. Bald nahm man die christliche Sittenlehre so, wie sie damahls gewöhnlich oder von gewissen christlichen Religionspartheien ausgelegt und dargestellt wurde, bald aber wollte man ihren wahren, ursprünglichen Sinn richtiger bestimmen und beschuldigte die christlich Moralisten, daß sie sie abgeändert oder verschönert hätten. Bald richtete man die Angriffe nur auf gewisse einzelne Theile derselben, bald auf das Ganze, bald auf Lehren, bald auf biblische Erzählungen und Beispiele. Bald klagte man sie über dasjenige an, was in ihr mangle und gar nicht vorhanden

den sey, bald über das, was sie wirklich enthalte. Bald wollte man ihre Vorschriften an sich, bald aber ihre Unausführbarkeit tadeln. Auch der der Character Jesu wurde angegriffen und eben dadurch auch seine Moral, weil er sich selbst für ein lebendiges Princip und Beispiel derselben hielt.

Shaftesbury † 1706. war einer von den ersten Gegnern der christlichen Sittenlehre. Er war desto gefährlicher, da er ein sehr geistreicher und geschmackvoller Schriftsteller, ein witziger Spötter, und ein denkender, origineller und liebenswürdiger Moralist war. Er gründete die Moral auf die ganze Einrichtung der menschlichen und der äußeren Natur. Daß der Mensch durch Beförderung des gemeinschaftlichen Wohls zugleich sein eigenes befördere, daß Wohlwollen und Selbstliebe mit einander harmoniren, daß der Mensch alle seine Neigungen sowohl unter sich, als auch mit der Natur in Uebereinstimmung bringen müsse, daß Tugend Wohlgefallen an moralischer Harmonie oder Schönheit und selbst harmonisches Handeln sey — dieß waren die Hauptideen seiner eigenen Moral. Die Moral des Evangeliums schien ihm mit denselben nicht übereinzustimmen, weil sie nicht die innere Schönheit und Würde der Tugend, sondern die Belohnungen der zukünftigen Welt zur Triebfeder derselben mache, weil sie nicht auf die Natur, sondern auf übernatürliche Principien gebaut sey, weil sie verschiedene der edelsten und natürlichsten Tugenden unterdrücke. Er erklärte sich darüber so sarkastisch und mit einer so edlen Wärme für die Tugend, daß solche Angriffe nicht anders als sehr gefährlich seyn konnten. Er bemerkte, daß

gar keine Tugend statt finden könne, wenn das Verlangen, Gutes zu thun, nicht an und für sich eine gute und edle Neigung sey, und fand es daher verkehrt, die Neigung auf zukünftige außer der Tugend liegende Belohnungen zu lenken und Wunderdinge von Gottes Gnade und Huld gegen den Tugendhaften zu predigen. "Es kommt mir beinahe vor, sagte er, man habe deswegen in unserer heiligen Religion einige von den am meisten heroischen Tugenden so wenig in Anschlag gebracht, weil sie alsdann nicht mehr uneigennützig gewesen seyn würden, wenn man ihnen Ansprüche auf die unendlichen Belohnungen gegeben hätte, welche die Offenbarung anderen Pflichten bestimmte. Privatfreundschaft, Eifer für das Publicum, für unser Vaterland sind bloß willkührliche Tugenden eines Christen. Sie sind keine wesentlichen Bestandtheile seiner Menschenliebe. Er ist nicht so sehr an die Angelegenheiten dieses Lebens gefesselt; er braucht sich in keine solche Verbindungen mit dieser niedern Welt zu verwickeln, die ihm nichts dazu helfen, der Erbe einer bessern zu werden. Sein Wandel ist im Himmel. Er bedarf keiner solchen überzähligen Sorgen und Unruhen hienieden auf der Erde, die ihm den Weg dorthin versperren, oder ihn bei dem emsigen Geschäfte, die Rettung seiner armen Seele zu suchen, aufhalten könnten. Sollte aber doch der edlen Rolle des Patrioten oder des wahren Freundes eine kleine Belohnung nach diesem Leben aufgespart seyn, so bleibt dieß doch immer hinter dem Vorhange und uns zum Glück verborgen, damit wir sie desto mehr verdienen, wenn sie uns zu Theil

wird

wird e). Shaftesbury leugnete zwar nicht, daß die Religion eine Stütze der Tugend sey, daß selbst bestimmt der feste Glauben an zukünftige Belohnungen und Strafen die Tugend unterstützen könne, allein er wollte sie nicht zu den Fundamenten und bewegenden Gründen der Tugend gemacht wissen, einmal weil jener Glauben so leicht wanke, und dann, weil solche große und wunderbare Erwartungen und Beweggründe den natürlichen Abbruch thun müssen. Wo unendliche Belohnungen verheißen werden und die Phantasie ganz auf dieselbige gelenkt werde, da werden die gewöhnlichen und natürlichen Beweggründe zur Rechtschaffenheit vernachlässigt werden; andere Vortheile können da kaum in Anschlag kommen, wo die Seele, außer sich vor Entzücken, einem hohen Vortheile und Selbstinteresse nachjage; daher verachte sie alsdann oft alle andere Neigungen gegen Freunde, Verwandte und das menschliche Geschlecht, als irdisch und unbedeutend für ihr Heil; daher denke man bei einer solchen Gemüthsstimmung so wenig auf die unmittelbare Beruhigung und Freude, welche aus wohlwollenden Gesinnungen und Handlungen entspringe, daß fromme Leute oft alle natürliche Seeligkeit und Wonne, womit die Tugend sich selbst belohnt, voll heiligen Eifers verwerfen, dagegen aber die Glückseeligkeit eines lasterhaften Lebens erheben und versichern, daß sie, wenn es nicht aus Hoffnung zukünftiger und aus Furcht vor den Strafen der andern

e) Sensus communis, ein Versuch über die Freiheit des Witzes und der Laune s. Philos. Werke. Deutsch. Uebers. Lpz. 1776. I. 125 ff.

dern Welt geschähe, sogleich aller Tugend entsagen und sich ganz dem Laster ergeben würden [f]).

Bayle † 1706., welcher alles zweifelhaft zu machen wußte, und sich am meisten darin gefiel, dasjenige zu erschüttern, was am festesten gegründet zu seyn schien, griff auch die Moral der Bibel und des Christenthums an. Den König David, welcher in der Bibel ein Mann nach dem Herzen Gottes genannt wird, schilderte er in seinem historisch-kritischen Wörterbuche als den abscheulichsten Bösewicht. Indem er lehrte, daß der Atheismus nicht nothwendig sittenverderbend sey, daß er mit Reinheit der Sitten und mit dem Wohlstande der Staaten bestehen könne [g]), widersprach er wenigstens mittelbar der christlichen Moral, welche den Glauben an Gott in eine unzertrennliche Verbindung mit der Tugend setzt und den Unglauben als Quelle der Unsittlichkeit darstellt. Er bestritt aber auch die christliche Sittenlehre noch unmittelbarer. Er legte ihr zur Last, daß sie Dinge von dem Menschen fordere, welche mit der Vernunft und seinen Rechten streiten, daß sie verlange, man solle alles geduldig leiden, sich gegen Unrecht nicht vertheidigen, von allen Menschen Gutes denken, und daraus schloß er, daß ein Staat, welcher aus lauter ächten praktischen Christen bestände, bald untergehen und der Raub anderer unchristlicher Staaten werden würde [h]). Ob Mandeville

f) Untersuchung über die Tugend. a. O. II. 82 ff.

g) Pensées diverses à l'occasion de la comete. chap. 174. Continuat. chap. 118. 144.

h) S. l. c. und Lettre crit. 12.

† 1733. mit seiner Fabel von den Bienen [i]) dieselbige Absicht gehabt habe, ist zweifelhaft. Daß er Shaftesbury's moralische Grundsätze habe bestreiten wollen, kann wohl kaum bezweifelt werden. Jener hatte gelehrt, daß die Tugend eben so sehr das Glück der ganzen Gesellschaft, als des Einzelnen befördere, und daß es in der menschlichen Natur edle, wohlwollende Neigungen gebe, Mandeville wollte zeigen, daß die Laster der Einzelnen gar oft Wohlthaten für die Gesellschaft seyen und daß alle menschliche Tugenden bloß aus Eitelkeit und Stolz entsprängen. Uebrigens konnte man allerdings aus seinen Grundsätzen folgern, daß ein Staat, in welchem die Vorschriften der christlichen Moral strenge befolgt werden, nicht blühend, glücklich und dauerhaft seyn könne, und in seinen übrigen Schriften findet man wirklich Meinungen, welche geradezu dahin leiten, wie z. E. wenn er lehrt, daß ein wahrer Christ nicht wahrhaft ehrliebend seyn und keine kriegerische Tugend ausüben könne [k]).

Collins † 1729. machte es der christlichen Sittenlehre zum Vorwurfe, daß sie die göttliche Tugend der Freundschaft nicht zur Pflicht mache, und daß es für sie in dem Neuen Testamente nicht einmal ein Wort gebe [l]). Chubb † 1747. klagte die christlichen Moralisten darüber an, daß sie die Moral des Evangeliums verschönert und alle moralischen Aussprüche Jesu, welche ihnen in ihrem eigent-

i) The fable of the bees or private vices publik benefits. London 1714. 1728.

k) S. die französ. Uebers. der Fabel: Londres 1740. T. III. Dialog.

l) On freethinking p. 90. 129.

igentlichen Sinn keinen vernünftigen Sinne zu haben
chienen, in einem uneigentlichen, bildlichen Sinne ge=
ommen hätten. Er wollte also Alles, namentlich in
er Bergprdeigt, buchstäblich genommen wissen, daß
nan sich bei Mißhandlungen nicht nur nicht vertheidi=
en, sondern neuen darbieten, daß man nicht für seinen
Unterhalt sorgen, zeitliche Güter wegwerfen, nur
Arme zu Tische bitten soll rc. Derselbige fand
arin eine Rechtfertigung des Despotismus, daß
Paulus sage, die Obrigkeit sey von Gott und
Gottes Dienerin [m]). Was Tindal † 1733. und
Morgan † 1743. geschrieben haben, kann nicht ei=
entlich als Angriff auf die christliche Moral betrachtet
verden, sondern höchstens auf ihren übernatürlichen
Ursprung. Jener behauptet nur, keine Offenba=
ung könne mehr oder weniger Pflichten vorschrei=
en, als Vernunft und Natur, die geoffenbarte
Moral sey von der natürlichen bloß durch die Art
er Bekanntmachung verschieden, nicht aber durch
en Inhalt, es könne nicht zwei von einander un=
bhängige Regeln menschlicher Handlungen, Ver=
unft und Offenbarung, geben, Jesus sey nicht
ekommen, um eine neue Sittenlehre bekannt zu
nachen, sondern nur, um die sündigen Menschen
ur Reue über die Verletzung der natürlichen Sit=
engesetze zu bewegen [n]). Morgan aber gesteht
elbst zu, daß zu der Zeit, da Jesus auftrat, die
Menschen in eine tiefe moralische Unwissenheit ver=
unken gewesen seyen, daß Jesus ihnen moralische
ehren bekannt gemacht habe, welche sie ohne ihn
nicht

m) Posthumous Works I. 18.

n) Christianity as old as the creation or the gospel as a republication of the religion of nature. London 1731.

nicht würden eingesehen haben, ohnerachtet es nur Lehren der natürlichen Moral gewesen seyen, und daß seine Moral die heidnische weit übertreffe, daß er die wahre Moral geoffenbart habe, wenn man darunter die Entdeckung vorher unbekannter moralischer Wahrheiten verstehe °). Daß Hume † 1779., welcher alle Gründe der natürlichen Moral erschütterte, auch der christlichen werde wehe gethan haben, läßt sich voraus vermuthen, man findet jedoch darüber wenige besondere Aeußerungen in seinen Schriften, wie z. B. daß Demuth und Selbstverleugnung, welchen das Christenthum einen so hohen Werth beilege, gar keine Tugenden, sondern Untugenden seyen. Dasselbige ist der Fall bei Bolingbroke † 1751., welcher namentlich die christlichen Verbote der Polygamie und der Ehescheidung, als der Bevölkerung hinderlich, tadelte [p]).

In Frankreich bietet sich uns zuerst der erhabene Montesquieu † 1755. dar, welcher gewöhnlich unter die Gegner der christlichen Sittenlehre gerechnet wird. In der That aber ist er mehr Verehrer und Lobredner derselben. Das Christenthum überhaupt ist ihm am meisten durch seine moralische Seite und die in ihm ruhende bessernde und beglückende Kraft ehrwürdig. Weit entfernt, gleich Andern, welche in Sachen der Gesetzgebung und des Staats nicht so einsichtsvoll und weise, als er, waren, zu behaupten, daß ein Staat wahrer Chri-

o) The moral philosopher 2 Voll. Lond. 1737.

p) S. Essays und Fragments or minutes of Essays in s. Philosophical Works. Lond. 1754. T. IV. V.

Christen gar nicht würde bestehen können, dringt er tiefer in die Moral des Evangeliums ein und umfaßt sie mit einem mehr erweiterten Blicke. Er ist überzeugt, daß wahre Christen ihre Bürgerpflichten am besten kennen und ausüben, daß sie ihre Menschen- und Bürgerrechte kennen und vertheidigen und mit ächtem Patriotismus erfüllt seyn würden. Er schreibt dem Christenthum eine so große innere Kraft zu, daß er von demselben, wenn es in den Herzen der Menschen herrschend wäre, weit wohlthätigere und ausgebreitetere Wirkungen erwartet, als von der Triebfeder der Ehre in den Monarchieen, der Furcht in den despotischen Reichen und der Freiheit in den Republiken. Er gesteht dem Christenthum zu, daß es den Despotismus gemildert, die Sitten sanfter gemacht und ein gewisses Recht des Friedens und des Kriegs eingeführt habe [q]). Man sieht aus diesen Behauptungen, daß er die Sittenlehre des Evangeliums in ihrer ersten Reinheit, nicht aber in ihren späteren mannichfaltigen Entstellungen faßte. Das Verbot der Ehescheidung aber faßte er in einer Schrift, welche er schon als Jüngling geschrieben hatte, nicht in seinem ursprünglichen moralischen Sinne und Zwecke, sondern vielmehr in seiner römisch-katholischen Bedeutung, wenn er es bitter tadelt, ihm die schrecklichsten Wirkungen zuschreibt, und von der Freiheit der Ehescheidungen die wohlthätigsten Folgen erwartet [r]). Wenn er hingegen behauptet, daß die Vorschrift der Monogamie sich besser für Europa als Asien schicke und der Ausbreitung des Christenthums in dem letzten Welttheile

q) Esprit des loix L. 24. ch. 3. 6.

r) Lettres persanes 109. 110. 112.

theile Hindernisse in den Weg lege, so will er deswegen jene Vorschrift nicht tadeln und die Polygamie nicht vertheidigen s). So ist auch Rousseau † 1778. mehr ein feuriger Lobredner, als ein Gegner der christlichen Sittenlehre. Mit hinreißender Beredsamkeit und mit der innigsten, dem Leser sich unwiderstehlich mittheilenden Empfindung spricht er von dem Charakter des Stifters des Christenthums und der innern Heiligkeit und Göttlichkeit seiner Lehre, hebt ihn über alle Weise und Sittenlehrer empor, und nimmt keinen Anstand, zu sagen, daß Jesus eine vorher noch nie verkündigte und ausgeübte reine und erhabene Moral vorgetragen und geübt habe. Wenn er in dem Christenthum unglaubliche und widersprechende Dinge sah, so blieb er aus Ehrerbietung gegen das Uebrige hier nur bei einem unentschiedenen Zweifel stehen, und so traf dieß die Sittenlehre des Evangeliums keineswegs. Wenn er den Beweis aus den Wundern verwarf, so ehrte er doch die Lehre, welche durch dieselben erwiesen seyn sollte und für welche er den entscheidendsten Beweis in dem menschlichen Herzen fand t). Eine solche Sprache war um desto verdienstlicher in einem Zeitalter, wo die Philosophen nur wider das Christenthum zu schreiben pflegten und Voltaire mit aller Macht seines Einflusses es verächtlich zu machen und zu stürzen strebte. Nur etwas hat Rousseau an dem moralischen Christenthum getadelt, er drückt sich aber selbst darüber so aus, daß man wohl sieht, dieser angebliche Mangel habe der Ehrerbietung, mit welcher er sonst gegen dasselbige erfüllt war, keinen Abbruch gethan.

s) Esprit des loix 16, 2. 24, 26.

t) Emile L. IV.

than. "Diese heilige und erhabene Religion, sagt er, ist die Religion des Menschen, nicht des Bürgers, sie vereinigt alle Menschen als Brüder, und steht in keinem besondern Verhältnisse gegen den politischen Körper, sie überläßt es den Gesetzen, aus sich selbst Kraft zu ziehen, und fügt ihnen keine neue Kraft bei. Sie fesselt nicht nur die Herzen der Bürger nicht an den Staat, sondern reißt sie von demselben, wie von allen irdischen Dingen los — sie ist dem Geiste der bürgerlichen Gesellschaft zuwider. — Sie predigt Unterwürfigkeit und Abhängigkeit, und die Tyrannei zieht beständig Vortheil aus ihr" u). Hätte Rousseau tiefer geforscht, so würde er ohne Zweifel gefunden haben, daß die Moral des Christenthums eben dadurch, daß sie eine Moral für Menschen und nicht bloß für Bürger ist, und doch den bürgerlichen Gehorsam gebietet, ihre hohe Würde und Heiligkeit aufs neue beurkundet. Voltaire † 1778. ließ nicht einmal der Sittenlehre Jesu Gerechtigkeit wiederfahren, so heftig war sein Haß wider Alles, was in der Bibel stand. Als Moralphilosoph war er sich ungleich, da spielte er bald den edlen, bald den skeptischen Moralisten, bald den bestimmten Antimoralisten, in der Bekämpfung der biblischen Moral war er sich beständig gleich. Beispiele und Lehren der Bibel waren ihm auf gleiche Weise Gegenstände der Verspottung und Beschimpfung. Auch das Beispiel, den Charakter und die Gebote Jesu ließ er nicht unangetastet. Das ganze Christenthum war ihm schon als eine Ausgeburt des verächtlichen Judenthums verhaßt. Die Religion der Chinesen und

u) Du contrat social 4, 8.

und Muhammedaner zog er ihm noch vor. Die schrecklichen moralischen und physischen Uebel, welche mit der Ausbreitung des Christenthums verbunden waren, rechnete er ihm selbst zu. Nachweisungen braucht es hier nicht, wo fast jede Schrift beweisend ist [v]).

Im Jahr 1787. gab ein deutscher Schriftsteller ein Buch heraus, in welchem er fast Alles zusammenfaßte, was je wider die christliche Sittenlehre geschrieben war, und es noch mit neuen Angriffen vermehrte [w]). Der Streit wird hier auf eine eigene und widersprechende Art geführt. Der Verfasser erklärt sich wider diejenigen, welche das Christenthum als eine mit der Vernunft übereinstimmende Lehre darstellen. Er bestreitet darauf vorzüglich die christliche Moral, ohne jedoch dabei ein vernünftig gemachtes Christenthum sich zum Ziele seiner Bestreitung zu setzen. Zuletzt stellt er ein System der christlichen Religion auf, welches er für das allein wahre ausgiebt, welches keineswegs vernunftmäßig genannt werden kann, von welchem er auch ausdrücklich sagt, daß man sich durch Vernunft nicht von demselbigen überzeugen könne,

v) Eine Schrift, welche man Boulanger mit Unrecht zugeschrieben hat, enthält gleichfalls die gröbsten Schmähungen auf die Sittenlehre des Christenthums: Le christianisme devoilé. — Londr. 1767.

w) Das einzige wahre System der christlichen Religion. Berlin 1787. Der Verfasser soll Mauvillon seyn. Sehr übereinstimmend mit dieser Schrift sind die Schriften von Riem: Christus und die Vernunft 1792. Ueber Christenthum und moralische Religion. Halle 1793.

könne, und doch hatte er es gleich anfangs für seine ernstliche Absicht ausgegeben, zu zeigen, daß wahres Christenthum sich mit der Vernunft vollkommen vertrage [x]). Wir lassen es dahingestellt seyn, was dieses Benehmen für eine Absicht haben möge und wollen jetzt die Gründe, mit welchen er die Moral des Christenthums sehr weitläuftig bestreitet [y]), in möglichster Kürze zusammenstellen.

Die christliche Moral ist dunkel und unbestimmt, in Parabeln, in zweideutige und räthselhafte Ausdrücke eingekleidet, in Beispielen vorgestellt, welche aber in der Anwendung eingeschränkt werden müssen, individuell, der verschiedensten Erklärungen fähig; sie ist mangelhaft, indem sie die Pflichten der Unterthanen gegen ihre Regenten nicht genau abhandelt und nichts von der Freundschaft sagt; sie widerspricht der natürlichen Moral, indem sie die Armuth seelig preist, sie zum Verdienste, den Reichthum aber zum Verbrechen macht, den ehelosen Stand der Ehe vorzieht, den Glauben zur Pflicht macht, einen Keim des Religionszwangs und der Intoleranz in sich enthält, eine unverzeihliche Sünde wider den heiligen Geist statuirt, ohne genau zu bestimmen, worin sie bestehe; sie hat die Menschen nicht besser gemacht, ihre Geschichte ist voll der schrecklichsten Verbrechen. Wenn die Sitten nach und nach milder geworden sind, so ist dieß nicht die Wirkung des Christenthums, sondern der Wissenschaften, welchen das Christenthum seiner Natur nach zuwider ist. Daß die

x) Einleit. S. 1.

y) a. O. S. 110-430.

die christliche Moral die Sclaverei und Leibeigenschaft abgeschafft habe, ist falsch und geschichtwidrig. Durch die Einsetzung christlicher Pastoren und Schullehrer ist zwar manches Gute gestiftet worden, es steht aber dahin, ob dieß nicht vielmehr eine Folge der Hierarchie, als des Geists des Christenthums und eine Stiftung Jesu ist; auch lehren die Prediger gewöhnlich nur Glaubenslehre, da sie doch noch so viele andere wissenswürdige und nützliche Dinge lehren könnten und sollten; der moralische Unterricht, welchen das Christenthum veranlaßt hat, ist undeutlich und unvollständig, und mit Irrthümern unter allen christlichen Religionspartheien vermischt. Die Wohlthätigkeit gegen Arme hat das Christenthum zwar sehr befördert, aber es lehrte damit keine neue Tugend und es führte zugleich die Meinung ein, daß man durch solche Wohlthaten Gott bestechen und Vergebung der Sünden und andere Wohlthaten von ihm erhalten könne, und daß in dem Betteln eine Art von Ehre und Verdienst bestehe. Die Pflicht der Feindesliebe war schon vor dem Christenthum bekannt, und durch dieses wird sie ohne gehörige Bestimmung und Einschränkung eingeschärft, und dadurch wird sie die Quelle von vielen Irrthümern. Man kann nicht eigentlich sagen, daß durch das Christenthum die Monogamie erst eingeführt worden sey; sie herrschte zu allen Zeiten in Europa, nur war sie damals kein Religionsgesetz; im N. T. ist sie nirgends deutlich und bestimmt vorgeschrieben. Das Verbot der Ehescheidung ist auch dem Christenthum nicht eigen und in demselben so strenge und übertrieben, daß es nirgends buchstäblich hat eingeführt werden können. Es dringt

 stärker

stärker auf die Keuschheit, als irgend eine andere Religion, Moral oder Gesetzgebung, allein dieß hat gar keine bedeutende Veränderung in den Sitten bewirkt; es hat zwar sehr strenge Strafgesetze wider die Unzucht, und die damit verbundene Schande, aber auch den Kindermord hervorgebracht. Das Christenthum überspannt auch die Tugend der Keuschheit und weist ihr einen zu hohen Rang an, es setzt selbst in einer gänzlichen Enthaltsamkeit einen Theil der christlichen Vollkommenheit, und hat dadurch das Mönchswesen erzeugt.

Solche Einwürfe veranlaßten die Apologeten des Christenthums, auch sie in ihren Schriften zu beantworten, wiewohl sie das Christenthum weit mehr von andern Seiten zu vertheidigen pflegten. Aber auch in der Bearbeitung der christlichen Moral, in den Systemen und Lehrbüchern derselben wurde auf diese Bestreitungen Rücksicht genommen, und zwar nicht nur durch Vertheidigungen, sondern auch dadurch, daß man nun gewisse angefochtene Theile der Moral Jesu tiefer erforschte, genauer bestimmte, fester begründete, daß man sie mehr in ihrer ursprünglichen Reinheit, in ihrem inneren Zusammenhange, in ihrer Angemessenheit zur menschlichen Vernunft und Natur darzustellen suchte. Eine besondere und ausdrückliche Apologie derselben aber ist erst durch den würdigen Bartels, zwar zunächst nur gegen einen einzelnen Gegner, aber so geliefert worden, daß sie auch gegen die übrigen als ein davongetragener rühmlicher Sieg betrachtet werden kann [z]).

Die-

z) Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jesu.

Diejenigen, welche die christliche Moral angegriffen hatten, waren durchaus keine guten Exegeten. Sie verstanden es nicht, in den Sinn der moralischen Aussprüche Jesu und der Apostel tief genug einzudringen, sie in ihrem wahren Zusammenhange zu betrachten, sie durch einander zu erläutern und zu bestimmen. Sie waren der Geschichte der Moral unter den Ebräern, der Formen, in welchen man im Alterthum die Moral vortrug, der orientalischen Lehrarten in der Moral nicht gehörig kundig, sie konnten daher weder die Moral des A. noch die des N. T. gehörig beurtheilen. Sie giengen fast durchaus von dem Begriffe aus, daß das Neue Testament das von Gott eingegebene und geoffenbarte moralische Gesetzbuch der Christen seyn sollte, daß in ihm durchaus die ganze christliche Moral enthalten, daß alles darin aufbewahrt sey, was Jesus und die Apostel Moralisches für alle Christen gelehrt haben, daß man dabei stehen bleiben, daraus keine Schlüsse auf dasjenige, was sie etwa sonst noch mündlich gelehrt haben, ziehen, auch ihre Sittenlehre nicht durch den Gebrauch der Vernunft weiter entwickeln und fortführen dürfe. Bei diesen Ansichten mußte die christliche Moral freilich als ein sehr wunderliches und

Jesu. Eine Apologie derselben gegen das sogenannte einzige wahre System der christlichen Religion. 2 Thle. 1788. 89. Mit dieser Schrift verdienen verbunden zu werden: Reinhard Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Wittenb. 1789. Schmid christl. Moral I. 119 ff. Berger's Versuch einer moral. Einleit. ins N. T. 4. Theil. Vorr.

und ungereimtes Ding erscheinen. Durch eine gesunde, mit den Sprachen und dem Geiste des Alterthums, des Orients und seiner Moral vertraute Exegese, und durch Eröffnung hellerer und richtigerer Ansichten der Bücher des N. T. konnten also die Apologeten der christlichen Sittenlehre schon viele jener Angriffe zurückschlagen.

Daß sie die Moral des Evangeliums nicht immer auf gleiche Weise und mit demselbigen Erfolge werden vertheidigt haben, daß sie ihren Gegnern nicht immer gewachsen waren, daß sie zuweilen eine gute Sache schlecht vertheidigten, dieß läßt sich voraus vermuthen. Dieß aber hier auszuführen und bei jedem Einwurfe besonders zu zeigen, wie und auf wie verschiedene Art darauf geantwortet worden sey, würde uns fast durch die ganze christliche Moral durchführen und eine so detaillirte Weitläuftigkeit veranlassen, welche dieser Geschichte nicht gebührt. Es wird hinreichend seyn, wenn gezeigt wird, wie die besseren Apologeten auf die Haupteinwürfe geantwortet haben und sie selbst redend einzuführen.

Jesus, sagten sie, wollte keine ganz neue Moral offenbaren, er wollte die alte ebräische Moral theils wiederherstellen, theils reinigen. Er hob die moralischen Gebote aus dem Mosaischen Gebote heraus, trennte sie von der Politik, erweiterte sie, versah sie mit reineren Beweggründen und wollte nur ein Tugendlehrer, durchaus aber kein bürgerlicher Gesetzgeber seyn und sich nicht in Politik mischen. So ließ er auch die bessern moralischen Lehren der ebräischen Propheten, Moralisten und Dichter, welche in den heiligen Schriften,

der

der Ebräer enthalten waren, gelten und zog sie aus der Vergessenheit und Zurücksetzung, in welche sie unter den Juden gesunken waren. Er selbst stellte eine reinere, vollständigere, kräftigere Moral auf, als vorher irgend ein ebräischer oder heidnischer Weiser aufgestellt hatte. Er schöpfte sie aus seinem Geiste und Herzen, und aus der Gemeinschaft, in welcher er mit der Gottheit zu stehen fest überzeugt war. Er drang eben so sehr auf Reinheit des Herzens, als auf Rechtschaffenheit des Lebenswandels, auf Liebe Gottes und des Nächsten, sowohl mit dem Gefühle, als mit der That. Er zerstörte auch in der Moral den Jüdischen Partikularismus, stellte den moralischen Universalismus auf, und forderte zu allgemeiner Liebe der Menschheit auf. Er erhob sich über die Sectenmoral der Pharisäer, Sadducäer und Essener, und richtete seinen Blick auf die Menschheit und alle Völker, auf Gegenwart und Zukunft. Er wurde wirklich der Urheber einer Moral für Welt und Menschheit, und hat dadurch mehr gewirkt, als irgend ein Weltweiser, nicht nur unter dem Volke, sondern unter allen Ständen, und selbst der Moralphilosophie hat er durch dieselbe die größten Dienste geleistet. Mit musterhafter Popularität und in den mannichfaltigsten Formen trug er die tiefsten und erhabensten moralischen Wahrheiten vor, gab selbst das Beispiel aller seiner Lehren, stellte in sich seine Moral lebendig dar, so daß er von derselbigen gar nicht mehr getrennt werden kann, brachte die Religion in Harmonie mit der Moral, stürzte durch die Wirkungen seiner Lehren und Anstalten das unsittliche Judenthum und Heidenthum, und erhob die religiöse

Moral und die moralische Religion zur Angelegenheit öffentlicher kirchlicher Anstalten. Vernunft und Herz, als die Quelle alles sittlichen Erkennens und Lebens im Menschen, wollte er so wenig unterdrükken, daß vielmehr seine Moral selbst nur der Ausdruck der reinen Vernunft und des reinen Herzens war, und dazu dienen sollte, diese Kräfte auch in andern Menschen zu wecken. Seine Moral sorgte für die Bedürfnisse von Menschen auf allen Stuffen der Cultur. Sie war idealisch und hielt ein Ziel der Vollkommenheit vor. Sie verordnete verschiedenes, was nur alsdann geschehen könnte, wenn nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch andere Menschen, mit welchen er in Gesellschaft lebt, gut wären, was aber doch an sich fest stehen bleibt, gab aber doch auch Vorschriften für den Fall, wenn Andere nicht so sind, wie sie seyn sollten. Sie bediente sich der mannichfaltigsten Triebfedern zum Guten, von welchen einige nur für Schwächere, andere nur für Stärkere geeignet sind. So lernen wir seine Moral aus den Urkunden kennen, in welchen sie von seinen ersten Schülern und Freunden niedergelegt worden ist. Nicht Alles ist aufgezeichnet worden, was er gelehrt und gethan hat, aber aus dem, was geschrieben steht, können wir einen Lehrer vermuthen, dessen moralische Einsichten und Plane nicht in die Grenzen eines Buchs eingeschlossen werden können, wir können aus demselben auf Vieles zurückschließen, und Vieles folgern, was nicht aufgezeichnet ist. Einzelne Dunkelheiten in seinen Aussprüchen verdunkeln das Ganze nicht, und der Geist seiner Lehre lebt fort, wenn auch einzelne Stellen für uns verloren gehen. Durch Vergleichung der Aussprüche und durch eigenes vernünftiges

ges Nachdenken kann das meiste Unbestimmte näher bestimmt, durch eine gesunde und gelehrte Exegese Licht in das Ganze gebracht werden. Jesus trägt die Moral mit einer edlen Popularität, welche für Gelehrte und Ungelehrte, für Gebildete und Ungebildete treffend ist, und welche in der Moral selbst als Wissenschaft anwendbar ist, vor. Das Neue Testament ist weder ein System der Moral, noch ein bestimmtes und vollständiges Gesetzbuch, aber es enthält doch alle wesentliche Grundsätze der Sittlichkeit, und einen hinreichenden klaren Unterricht über die Bestimmung und die Pflichten der Menschen. Daraus kann das Fehlende ergänzt und abgeleitet, darauf können selbst Systeme gegründet werden, und Jesus selbst wollte, daß die Menschen das, was er lehrte, durch eigenes Nachdenken weiter entwickeln, fortführen, bearbeiten sollten. Die christliche Moral besteht also nicht nur in dem, was im N. T. ausdrücklich enthalten ist, sondern auch in dem, was der Mensch durch Nachdenken darauf bauen, daraus ableiten und durch eine gesunde praktische Philosophie damit verbinden kann. So ist sie seiner Natur und Bestimmung ganz angemessen. Sie schwächt seine natürlichen geistigen und moralischen Kräfte nicht; sie macht nicht schlaff, feige, kriechend und sclavisch. Sie erfüllt ihn mit einem Gefühle seiner Würde, seiner Aehnlichkeit mit Gott, mit Achtung gegen den heiligen Willen Gottes, mit herzlicher Liebe zum göttlichen Gesetzgeber und zu allen Pflichten, welche er den Menschen vorgeschrieben hat. Sie verlangt Demuth, aber zugleich Selbstachtung und richtige Selbstschätzung. Sie schenkt Muth unter den größten Gefahren, indem sie die Seele erhebt und

nit Vertrauen zu Gott erfüllt. Ein Christ kann
in Held seyn, aber den Krieg wird er nicht lie-
en, sondern wünschen, daß unter den Menschen
ach ihrer Bestimmung Friede herrschen möge. Er
vird lieber Unrecht leiden, als Unrecht thun, aber
eswegen nicht alle seine Rechte von andern unter
ie Füße treten lassen, wie auch Jesus und die
postel nicht gethan haben. Gewisse Vorschriften
Jesu beziehen sich zunächst bloß auf die Apostel, ih-
e Lage und Verhältnisse, ihre Bestimmung, das
hristenthum auszubreiten, nicht aber auf alle Chri-
en, übrigens kann doch in ähnlichen Fällen Ge-
rauch von denselben gemacht werden. Die Pflicht
er Feindesliebe hat Jesus freilich nicht zuerst ge-
hrt, aber er hat sie zur allgemeineren Anerken-
ung gebracht, sie mit festern Gründen unterstützt,
e mit der Pflicht der Gottesliebe verbunden und
ifs stärkste durch sein Beispiel bestätigt. Nicht
heirathen, ist ein Rath, welchen Jesus und
aulus bloß den damaligen Bekennern des Chri-
nthums in Beziehung auf die Zeitumstände, be-
nders die bevorstehenden Verfolgungen gegeben
ben. Auch Reichthum vertrug sich damals nicht
it dem Bekenntniß des Christenthums, deswegen
gt Jesus, ein Reicher könne nicht in sein Reich
mmen. Den geistigen und ewigen Gütern schrie-
n Jesus und die Apostel mit Recht einen weit hö-
en Werth zu, als den irdischen und zeitlichen,
er sie ermahnen zur Arbeitsamkeit, um seinen
nterhalt zu erwerben und den Dürftigen geben zu
nnen, sie ehren die Armuth. Die Unsterblich-
tslehre setzt das Christenthum in eine solche Ver-
ndung mit der Tugend, wodurch diese nichts lei-
, sondern gewinnt, und durch noch größere Tu-

gend,

gend, so wie durch reine Tugendfreuden belohnt wird. Was die Wirkungen der christlichen Moral betrifft, so kommt es hier zunächst nur darauf an, was es seiner Natur nach wirken könne und bei harmonirenden Umständen wirken müsse. Der Geist des Christenthums ist duldsam und menschenfreundlich, wie sein Gott. Keine einzige Stelle des N. T. kann für den Religionszwang und Verfolgungsgeist angeführt werden. Der Glauben wird zur Pflicht gemacht, weil er unstreitig mit der Moralität des Menschen zusammenhängt, von Zwangspflicht ist hier gar nicht die Rede. Die Intoleranz unter den Christen ist nicht aus dem Christenthum selbst hervorgegangen. Das Christenthum hat der Geschichte zufolge Wissenschaften, Gelehrsamkeit, Sprachkenntnisse, Philosophie sehr befördert, und ihnen ein höheres Interesse gegeben, die Völker, welche sich zu demselben bekennen, sind die aufgeklärtesten und cultivirtesten; daß es aber etwas kennt, was über alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit geht, daß es der Erkenntniß Gottes und der Pflichten, der Tugend und Religiosität einen höhern Werth beilegt, gereicht ihm zur Ehre. Das Christenthum selbst war die erhabenste Weisheit, und lehrte alle andere Kenntnisse auf moralische und religiöse Zwecke beziehen, gab ihnen dadurch den höchsten Reiz, veredelte sie und belebte alle Studien. Mönche hat es vor und außer dem Christenthum unzählige gegeben, das Christenthum selbst enthält gar keine Vorschriften für Mönche, es erklärte sich selbst wider das Fasten, die Enthaltung von gewissen Speisen, und leibliche ascetische Uebungen. Auch der Kindermord war vor und außer dem Christenthum gewöhnlich. Unstreitig ist es, daß das Christenthum

thum die moralischen Kenntnisse verbessert und unter allen Ständen, so wie unter einer großen Menge von Völkern, ausgebreitet hat, und die christliche Welt hat gewisse moralische Vorzüge vor der nichtchristlichen.

Zweites Kapitel.

Geschichte der christlichen Moral in der evangelischen Kirche.

Die Ursachen, welche überhaupt in dieser Periode so große Veränderungen in dem Geiste und der Methode, womit die christliche Moral bearbeitet wurde, hervorgebracht haben, zeigten ihre Wirkungen zuerst in der evangelischen Kirche, ja sie sind vorzüglich von ihr ausgegangen, und deswegen muß sie hier vorangestellt werden. Das Schicksal der Moral hieng vornehmlich von zwei Hauptursachen, von den jedesmal herrschenden philosophischen Systemen, und von der verbesserten Schrifterklärung ab. Die evangelische Kirche aber ist es, in welcher diejenigen philosophischen Systeme geschaffen worden sind, welche am meisten Einfluß auf die christliche Moral, selbst auch in andern Kirchen gewonnen haben, und von welcher eine große Revolution in der Exegese ausgegangen ist. Anfangs war noch der Einfluß von Calixtus und seiner Aristotelischscholastischen Philosophie merklich, darauf erhielten der Reihe nach, abgerechnet den fortdauernden Einfluß von Grotius und Pufendorf, Thomasius, Leibnitz und Wolf,

Er-

Crusius und Kant ein großes Gewicht. Uebrigens darf auch der dazwischen eintretende Einfluß der Brittischen Moralphilosophen, namentlich eines Shaftesbury und Hutcheson, nicht übersehen werden. Unter den Reformatoren der Exegese haben vorzüglich Ernesti zu Leipzig und Michaelis zu Göttingen auf die Systeme und Lehrbücher der theologischen Moral gewirkt.

Die Philosophie zeigt sich Anfangs nur als eine bescheidene Dienerin der Schriftmoral, und viele christliche Moralisten wollen auch nicht einmal Dienste von ihr annehmen und verschmähen sie als eine offene oder geheime Gegnerin. Einige gebrauchen sie fast nur für die Form und Anordnung des Systems, Andere auch sehr stark für Stoff und Inhalt desselben. Einige rufen sie nur zuweilen zu Hülfe, Andere wollen die vollkommene Harmonie der philosophischen und christlichen Moral darthun, ohne jedoch der letzten deswegen abzusprechen, daß sie mehr als die philosophische enthalte. Andere wollten nur eine durchgeführte Vergleichung zwischen beiden liefern, und etwa die Vorzüge der christlichen darthun. Nach und nach aber geschah es, daß die Philosophie zu einem immer höhern Ansehen in der christlichen Moral gelangte, daß nicht nur die philosophische Moral fast ganz in die theologische Moral aufgenommen wurde, sondern daß man auch jene bei dieser zum Grunde legte, ihr in der wissenschaftlichen Behandlung den Primat zuerkannte, die christliche Moral einer philosophischen Kritik unterwarf, sie von einem philosophischen höchsten Princip ableitete oder nach demselben richtete. Wenn auch die verschie-

schiedensten Moralphilosophieen Wahrheit in der christlichen Moral fanden, so ist es freilich oft nicht zu verkennen, daß sie in dieselbe einen fremden, exegetisch nicht begründeten Sinn hineintrugen, aber widersprechend ist es nicht und kann weder der Philosophie, noch dem Christenthum zur Unehre und zum Spott gereichen. Die christliche Sittenlehre hat eine große Vielseitigkeit, sie ist für alle Gattungen von Menschen geeignet, sie enthält Spuren von allen Hauptprincipien, welche man je der Moral zum Grunde gelegt hat, und eigentlich konnte der Streit nur darüber geführt werden, welches in ihr das oberste sey. Dieß ließ sich aber nicht sowohl aus einzelnen Aussprüchen dieser populär vorgetragenen Moral, als aus ihrem Geiste erkennen, welcher dann je nach der Verschiedenheit des Geists und der Wissenschaft der Moralphilosophen und Moraltheologen selbst verschieden aufgefaßt wurde.

Anfangs wurde die christliche Moral von den lutherischen Theologen in Schriften und Vorlesungen nur lateinisch vorgetragen, bald aber geschah es, daß man sie nicht nur auch zuweilen, sondern ganz gewöhnlich in deutscher Sprache vortrug und dieses Gewand ihr angemessener hielt, noch mehr, als der Dogmatik. Dieser Umstand hat unstreitig auch auf die Sache selbst Einfluß gehabt. Vieles Alte verschwand aus der theologischen Moral, was, sobald man es deutsch übersetzen wollte, nichts mehr sagte, vieles Neue kam hinein, was man lateinisch gar nicht gut ausdrücken konnte. Der Geist der Moraltheologen bewegte sich in der Muttersprache gleichsam freier

und

und lebendiger, und da sie jetzt für mehrere Leser schrieben, so mußten sie auch auf mehrere Rücksicht nehmen, und sich bemühen, mit mehr Klarheit, Einfachheit und Geschmack zu schreiben. Noch ist es ein bemerkenswerther Umstand, daß alles, was für die Wissenschaft der christlichen Moral Bedeutendes geleistet wurde, in Deutschland geschah.

Im Anfange des Jahrhunderts bietet sich ein verdienstvoller Helmstädtischer Theologe, Joh. Andr. Schmid, dar, welcher eben so wie schon vorher die Dogmatik und Kirchengeschichte, also auch die christliche Moral compendiarisch bearbeitete [a]). Die Hauptideen, auch Plan und Eintheilung sind offenbar Calixtinisch. Das Ausgezeichnetste ist die compendiarische Kunst, Kürze und Klarheit. Franz Buddeus, zu Jena, lieferte dagegen im Jahr 1711. ein System, welches mit einem großen Reichthume philosophischer Forschungen und gelehrter theologischer Kenntnisse ausgestattet war [b]). Von den praktischen Philosophemen des Grotius, Pufendorf und Thomasius machte er einen starken, aber freien und eklektischen Gebrauch, und ohne das Eigenthümliche der christlichen Moral zu verwischen. Wolf's praktischer Philosophie war er nicht günstig, wie man aus dem Lehrbuche, welches er selbst vorher über die-

selbe

a) Compendium theologiae mor. Helmst. 1705. Neue, mit Anmerkungen, einer Vorrede wider Weston und einer Abhandlung über die Methoden in der theol. Mor. vermehrte Ausgabe von Rom. Teller. Lipf. 1738.

b) Institutiones theol. mor. variis observationibus illustratae. Lipf. 1711. 1723.

selbe herausgegeben hatte [c]), schon ersehen konnte. Den Philosophen sieht man vorzüglich in der Anordnung des Systems, in der Aufstellung eines höchsten Princips und in den Untersuchungen über die Natur des Menschen. Viele Fragen und Materien, welche man bisher in den theologischen Moralsystemen der Lutheraner noch nicht antraf, sind hier aufgenommen, auch die Literatur und Geschichte der christlichen Sittenlehre und der moralischen Dogmen hat manche Bereicherungen erhalten. Die ganze Wissenschaft theilt er in drei Haupttheile ein, eben so, wie er auch die praktische Philosophie eingetheilt hatte. Den ersten Haupttheil nennt er die christliche Ethik, oder Moraltheologie in engeren Sinne des Worts, und versteht darunter die aus der heiligen Schrift geschöpfte Lehre von der inneren Heiligung und Wiedergeburt des Menschen, den Fortschritten, Kennzeichen, Hindernissen und Mitteln derselben. Nur der Wiedergebohrne ist der Gegenstand derselben, jedoch so, daß auch seine Unvollkommenheiten, welche noch aus dem Widerstreben der Natur entstehen, in Betracht gezogen werden. Der Unterschied zwischen Natur und Gnade wird überall beobachtet. Das Ganze zerfällt nach medicinischer Lehrart in eine moralische Physiologie, wo dieser Unterschied besonders und ausdrücklich ins Licht gesetzt wird, in eine moralische Nosologie, wo eben jene Unvollkommenheiten in Betracht kommen, in eine moralische Gesundheitslehre, wo die Heiligkeit geschildert wird, welcher sich die Wiedergebohrnen immer mehr nähern sollen, in eine moralische Semiotik, durch welche die Werke der Gnade und

c) Elementa philosophiae practicae, edit. 5. Hal. 1712.

und Natur zu unterscheiden sind, und in eine moralische Therapeutik, welche die Mittel angiebt, wodurch die Kräfte der Gnade vermehrt werden und des geistlichen Lebens Wachsthum befördert wird. Der zweite Haupttheil heißt die göttliche Jurisprudenz. Diese unterscheidet Buddeus so sehr von der Ethik, daß er hier, wie auch in seiner Einleitung in die gesammte Theologie, selbst die Geschichte derselben besonders erzählt, und hält diese Unterscheidung für sehr wichtig. Sie ist die aus der heiligen Schrift geschöpfte Lehre von den göttlichen Gesetzen und der Einrichtung der Handlungen des Wiedergebohrnen nach denselben, oder von den Pflichten desselben. Nur hier stellt er ein oberstes moralisches Princip auf. Er bemerkt, daß die Moralphilosophen aus der Betrachtung der verderbten menschlichen Natur (denn den Zustand der moralischen Integrität und Wiederherstellung kennen sie nicht) ein allgemeines Princip zu bilden pflegen, aus welchem sie alle Schlüsse des göttlichen Rechts ableiten, daß sie übrigens darin sehr von einander abwichen, daß man dessen in der Theologie überhoben seyn könnte, da hier die Schlüsse des göttlichen Rechts, wo nicht alle, doch die meisten, unmittelbar aus der heiligen Schrift bewiesen, oder doch consequent aus den deutlichsten Schriftstellen abgeleitet werden können, und daß dieß die einfachste und populärste Methode sey. Er findet jedoch, daß nichts hindere, auch hier nach Anleitung der heiligen Schrift, aus der Betrachtung der unverdorbenen und wiederhergestellten Natur ein erstes Princip des göttlichen Rechts aufzustellen, aus welchem alle einzelne Schlüsse abge-

abgeleitet werden können, und daß diese Art zu beweisen, mit der philosophischen verbunden werden könne. Er nimmt an, daß das Princip der theologischen Moral eben so, wie das der philosophischen, wahr, evident und angemessen seyn müsse, nur mit dem Unterschied, daß es bei ihr nicht sowohl auf Evidenz des Objects, als des Zeugnisses der heiligen Schrift ankomme. Er stellt also ein Princip auf, dessen Wahrheit seiner Meinung nach aus seiner schriftmäßigen Untersuchung über die verschiedenen Zustände der menschlichen Natur hervorgeht und welches so lautet: Alles, was erfordert wird, daß der Mensch in der Union mit Gott beharre und in der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes fortschreite, muß er thun, das Gegentheil aber unterlassen [d]). Dieses Princip bezieht er jedoch nur auf die absoluten Gesetze. Unter diesen versteht er solche, welche keine äußere Anstalt voraussetzen, und unterscheidet sie dadurch von den hypothetischen. Er nimmt besondere absolute und hypothetische Gesetze im Stande der Unschuld, des Verfalls und der Wiederherstellung an. Im Stande der Unschuld bestand das absolute Gesetz darin, in der Liebe zu Gott beständig zu beharren, ja wo möglich in derselben noch zuzunehmen, hypothetische Gesetze aber waren Sabbat, Ehe, Enthaltung von der verbotenen Frucht. Im Zustande des Verfalls blieben die alten Gesetze, das Verbot der Frucht ausgenommen, es kamen die hypothetischen Gesetze, welche den Herren- und Bürgerstand betreffen, hinzu. Im Stande der Wiederherstellung bestand die Summe

d) l. c. p. 420-422.

me der absoluten Gesetze darin, nach der Vereinigung mit Gott und dem göttlichen Ebenbilde eifrigst zu streben, die hypothetischen Gesetze aus dem vorhergehenden Zustande blieben, es kamen aber unter dem alten Bunde Beschneidung und Osterlamm, unter dem neuen Taufe, Abendmal und Kirche hinzu [e]). Nun behauptet Buddeus, daß sein Princip bloß für die absoluten Gesetze gelte, und daß aus demselben alle Pflichten der Menschen gegen Gott, sich selbst und andere abfließen, daß hingegen die hypothetischen Gesetze aus keinem allgemeinen Principe abgeleitet werden können, weil göttliche, wie menschliche Anstalten, mit der Natur des Menschen keine nothwendige Verbindung haben, sondern von dem freien Willen der Veranstaltenden abhängen, demnach die dahin gehörigen Pflichten aus der Natur der Anstalt abgeleitet werden müssen [f]). Uebrigens leugnete er nicht, daß die Menschen auch diese hypothetischen Gesetze beobachten müssen, weil Gott zu ihrem Heile diese Anstalten gestiftet habe [g]). Der dritte Haupttheil seines Systems begriff die christliche und theologische Klugheitslehre. Er verstand darunter die praktische Wissenschaft, welche lehrt, wie der Christ, insbesondere der Kirchenlehrer, seine Handlungen zu seinem und anderer Heile einrichten und die besten Mittel zur Erreichung des besten Zwecks anwenden soll; am meisten verbreitete er sich hier über die Pflichten der Kirchenlehrer. Einen Freund und Ver-

e) l. c. p. 408 sqq.

f) l. c. p. 422 sq.

g) l. c. p. 419.

Verehrer Spener's kann man in vielen Stellen nicht verkennen, eben so wenig aber einen trefflichen philosophischen Scharfsinn und eine gründliche theologische Gelehrsamkeit. Besondere Meinungen lassen sich wenige auszeichnen; einige sollen angeführt werden. Buddeus zählt drei Cardinaltugenden, Frömmigkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, widerlegt diejenigen, welche in den sieben Gaben des heiligen Geists und in den acht Seeligkeiten eben so viele Tugenden suchen, wie auch die, welche drei theologische Tugenden, Glauben, Liebe und Hoffnung, von den moralischen unterscheiden, die letzten mit dem Grunde, weil auch die sogenannten theologischen Tugenden im Moralgesetze enthalten seyen und nicht einzusehen sey, warum nicht auch von den moralischen in der Moraltheologie gehandelt werden solle [h]). Was die moralisch-gleichgültigen Handlungen betrifft, so unterscheidet er eine specielle und allgemeine Verbindlichkeit. In Ansehung der ersten behauptet er, daß gewisse Handlungen indifferent seyn können, wenn nämlich kein Gesetz vorhanden sey, durch welches sie bestimmt geboten seyen, in Ansehung der zweiten aber erklärt er keine Handlung für indifferent, da jeder Mensch verpflichtet sey, alle seine Handlungen, Gedanken, Worte auf einen gewissen Endzweck, nämlich die Ehre Gottes, zu richten [i]). Allgemeine positive göttliche Gesetze nimmt er nicht an [k]).

Dieses

h) l. c. p. 157 sq.

i) l. c. p. 388.

k) l. c. p. 369 sqq.

Dieses Werk wurde von mehreren Anderen ausgezogen; in Tabellen gebracht, nachgeahmt [l]). Selbst die Schriften von zum Felde zu Kiel [m]), Rambach zu Halle [n]) und Walch zu Jena [o]) sind nach den Grundsätzen und dem Plane des Buddeus eingerichtet. Auch Walch weicht nur in wenigen Stücken von ihm ab. So nimmt er allgemeine positive Gesetze Gottes an, welche zwar den Juden zuerst bekannt gemacht worden, wobei aber Gott den Heiden Gelegenheit genug gegeben habe, sie zu erkennen und zu befolgen [p]). So leugnet er alle Indifferenz der Handlungen, und zwar deswegen, weil Christen alles aus Liebe, Glauben und zur Ehre Gottes thun sollen, weil nur das, was aus diesen Quellen fließe, gut, und das Gegentheil böse sey und es kein Mittleres gebe, weil der Mensch nur entweder Wiedergeboren oder Unwiedergeboren sey, und im ersten Falle alle seine Hand-

l) *Struberg* Jen. 1721. deutsch: Einleitung in die Moraltheologie. Leipz. 1782. *Jaegeri* Theol. mor. synoptice tractata. Tub. 1714. *Kortholti* Theol. mor. synopt. tract. Hafn. 1717. *Chladenii* Institutiones theol. mor. edit. a *Gottl. Wernsdorfio.* Viteb. 1726.

m) Institutt. theol. mor. in usum praelectt. Kilon. 1717.

n) Moraltheologie od. christl. Sittenl. nach seinem Tode herausgegeben v. E. E. Griesbach. Frkf. a. M. 1739.

o) Einleitung in die christl. Mor. Jen. 1747. Dieß Buch ist zum Grunde gelegt in Ad. Struensee's Akadem. Vorlesungen üb. d. theol. Mor. Flensburg 1764. und in Tabellen gebracht von C. W. F. Walch: *J. G. Walchii* Theol. mor. Epitome, tabulis analyticis expressa — Jen. 1758.

p) a. O. S. 290 ff.

Handlungen gut, im andern aber böse seyen. Er verwirft Spiel und Comödien, weil dieß Vergnügen aus solchen Quellen nicht herfließen könne [q]). Selbst Pfaff gebrauchte in der mit seiner Dogmatik verbundenen Moral [r]) keinen andern Moralisten, als den Buddeus. Er hatte die eigene Meinung, daß man die Moral nicht in ein theoretisches System bringen, daß man das Praktische auch praktisch behandeln müsse, er legte daher hier, einen ausgenommen, alle Schriftsteller bei Seite, und schöpfte bloß aus seinem eigenen Herzen und Nachdenken [s]). Seine Moral ist ganz kurz und einfach, sie läßt sich gar nicht in gelehrte und feine Untersuchungen ein, nicht einmal Schriftstellen werden angeführt. In drei kleinen Theilen wird von der Größe des natürlichen menschlichen Verderbens und dem Stande der Sicherheit, Sclaverei und Gnade, von der Natur, Vortrefflichkeit, Lieblichkeit, Nothwendigkeit und Möglichkeit des wahren inneren und praktischen Christenthums, und endlich von den Pflichten der Christen gehandelt. Um dieselbige Zeit, wo das System des Buddeus immer noch so viel Einfluß hatte, schrieb Hasferung zu Wittenberg ein akademisches Lehrbuch, welches in den Principien und der Anordnung weit mehr

q) a. O. 328 f.

r) Institutiones theol. dogm. & moralis &c. Tub. 1720.

s) — Unde inter tot autores, inter quos praecipuo quodam jure suo eminet *Buddeus*, vir plane insignis, vix quemquam, hoc tamen excepto, inspiciemus — satius id nobis erit, ea, quae ex proprii pectoris fundamento, quae ex meditatione propria effluent, heic ea, qua decet, simplicitate et modestia tradere, atque ab eruditis omnibus, subtilibusque disceptationibus calamum operamque prorsus abstrahere l. c. p. 810.

mehr Aehnlichkeit mit dem Systeme des Calixtus und seiner Nachfolger hatte [t]). Es gewährt eine leichte und helle Uebersicht, ist sehr reich mit Stellen aus der heiligen Schrift versehen, deren fruchtbaren und mannichfaltigen moralischen Inhalt es mit treffender Kürze in das System verwebt. Es giebt dem in dem menschlichen Herzen verdunkelten und erschütterten Gesetze Licht und Festigkeit durch die Gesetze der heiligen Schrift, an welche es sich strenge hält [u]). Man findet hier noch besondere Kapitel über die Pflichten gegen Engel und in Ansehung des Teufels, gegen Thiere und leblose Gegenstände. Was die letzten betrifft, so wird gelehrt, daß sie dazu dienen, die Pflichten gegen Gott, uns selbst und andere besser zu erfüllen [v]); es werden also keine eigentliche Pflichten gegen leblose Gegenstände angenommen.

Im Jahr 1727. trat zuerst ein theologischmoralischer Schriftsteller auf, welcher fast durchaus seinen eigenen Weg gieng, und sich durch Neuheit, zum Theil aber auch durch Sonderbarkeit seiner Mei-

t) Theol. mor. per theses concinnas et explicationes perspicuas ita tractata ut facili methodo totam disciplinam ante oculos ponat. Viteb. 1737.

u) Legis opera cordibus nostris inscripta sunt — post lapsum tamen lex in nobis obscurata est adeo, ut citra Dei revelationem ad accuratiorem ejus cognitionem nemo pertingat. Natura itaque et hic stimulo est, sed norma consummatissima sola scriptura s. *in qua nihil, quod ad nostrum officium pertinet, desideratur;* quam presse secutus sum, ubique citatis locis, quae maxime in rem faciunt — Praefat.

v) l. c. p. 349-52.

Meinungen auszeichnete. Ad. Bernd, Prediger zu Leipzig, stellte in diesem Jahre die strenge, reine und bestimmte Sittenlehre Jesu der laxen, unreinen und zweideutigen Moral der Pharisäer entgegen [w]). Schon in dieser Schrift fand man Abweichungen von den symbolischen Büchern, besonders in der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben [x]). Bald nachher aber gab er unter dem angenommenen Namen: Christian Melodius ein Buch heraus, in welchem so schneidende Abweichungen von dem symbolischen Lehrbegriffe enthalten waren, daß darüber ein wahres Grauen und Entsetzen in der lutherischen Kirche entstand [y]). Dieses Buch ist größtentheils philosophischen Inhalts, enthält aber auch Vieles, was zur christlichen Sitten- und Glaubenslehre gehört. Zum Grunde lagen die Lehren, daß die Wahrheiten nicht in dem Verstande, sondern in den Urtheilen ihren Grund haben, daß die Urtheile allein von der Freiheit des Menschen abhängen, daß die Freiheit eine besondere Seelenkraft sey, welche zwischen Verstand und Willen mitten inne stehe, daß das, was der Mensch durch Freiheit einmal als wahr in sein Urtheil aufgenommen habe, einen unwiderstehlichen physischen Einfluß auf seinen Willen habe. Schon hier fanden die Theologen Pelagianische und naturalistische

w) Unterschied der Morale Christi und der Pharisäer 1727.

x) Ad. Bernd's Abweichungen von denen von ihm theuer beschworenen symbolischen Büchern aus dessen 1727. edirten Unterschied u. s. w. 1728.

y) Christiani Melodii, Ph. Th. und JC. Einfluß der göttlichen Wahrheiten in den Willen und in das ganze Leben des Menschen rc. 1728.

sche Irrthümer. Man fand aber auch in diesem Buche Sätze, wie folgende: Gott schenkt denjenigen, welche das Gesetz seines Sohns halten, Sündenvergebung und Seeligkeit und dieß Gesetz ist ein nothwendiger Theil des Evangeliums, das Verdienst Jesu wird den Menschen nicht zugerechnet, der Zweck des Tods Jesu geht nicht bloß auf Sündenvergebung, sondern vorzüglich auf Beförderung der Gottseeligkeit; der heilige Geist ist in allen Menschen und ist nicht an das geschriebene und gepredigte Wort Gottes gebunden, die Quäker können ihre Meinung recht gut aus der Schrift beweisen; die Heiden können an Christum glauben, ohne ihn zu kennen, sie können das, was er gelehrt hat, glauben, ohne etwas von ihm zu wissen, aus dem Lichte der Natur, sie können also seelig werden; An Christum glauben heißt nur so viel, als ihm oder seiner Lehre glauben; die tägliche Buße ist eine menschliche Erdichtung, die Schrift weiß nichts davon, welche sie nur von rückfälligen Sünden fordert; die Lehre der Katholiken von der Buße ist besser, als die der Evangelischen; wir werden nicht bloß durch den Glauben, sondern auch durch Reue und Liebe gerecht; die Irrthümer der christlichen Secten sind nicht an sich verdammlich, die Streitigkeiten über das Verdienst der Werke und über Rechtfertigung sind bloße Wortstreitigkeiten z). Nach dieser Schrift gab Bernd einige andere heraus, welche bloß die christ-

z) Einen Auszug aus dieser Schrift liefert Walch Einleit. in die Relig. Streitt. der Luther. Kirche III. 537-592. und zugleich eine sehr ernste und strenge Widerlegung 592-848.

christliche Moral angehen [a]). Unter diesen ist die Einleitung für uns hier die wichtigste, weil sie sowohl über die christliche Moral als Gegenstand der Wissenschaft und Gelehrsamkeit eine ausführliche und gründliche Untersuchung liefert, als auch die Moral selbst in sich faßt. Er fragt, ob die theologische Moral eine Wissenschaft sey? und gesteht, daß sie im strengen philosophischen Sinne diesen Namen nicht verdiene, weil ihre Lehren nur Gegenstände des Glaubens seyen und auf dem Zeugnisse der heiligen Schrift beruhen, behauptet aber, daß sie doch im weiteren Sinne eine Wissenschaft sey, weil dieser Glauben eine feste Ueberzeugung sey, auf den stärksten Gründen ruhe, und in der christlichen Sittenlehre viel aus der Vernunft und durch logische Schlüsse bewiesen werde [b]). Er findet es der Natur dieser Wissenschaft gemäß, daß nicht nur der Wiedergebohrne, sondern auch der noch ungebesserte Mensch ihr Gegenstand sey [c]). Für den Erkenntnißgrund derselben erklärt er die heilige Schrift, bemerkt aber dabei ausdrücklich, daß in derselben viele moralische Sätze vorkommen, welche auch aus der Vernunft erwiesen werden können, und daß auch das zu derselben gehöre, was aus der Schrift gefolgert werden könne [d]). Von den

a) Stand der Sicherheit, Stand der Knechtschaft und Stand der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Leipz. 1729. Einleitung zur christlichen Sittenlehre und Anleitung zur wahren Gottseeligkeit — 1733. Leben des Glaubens in der Liebe gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst — 1736.

b) Einleitung S. 78 ff.

c) a. O. S. 123 ff.

d) a. O. S. 126 ff.

den Hülfsmitteln der theologischen Moral handelt er mit viel Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Ausführlichkeit [e]). Die Hauptidee der christlichen Moral selbst ist in seiner Ausführung: Thätiger, mit Liebe verbundener Glauben, entsprungen aus der menschlichen Freiheit und aus dem Beistande des heiligen Geists.

Mit einem noch umfassenderen Geiste aber, mit einem weit reineren Geschmacke, mit einem zarteren moralischen Gefühle, mit mehr Welt- und Menschenkenntniß fieng bald nachher Joh. Lor. Mosheim an, ein großes Werk über die biblische Moral herauszugeben [f]). Er wollte zunächst das, was die heilige Schrift von der Gottseeligkeit und dem Wandel derjenigen, welche Kinder Gottes sind, lehrt, zusammenstellen, verbinden, und nach seiner Art zu denken, erklären und beweisen. Die Schrift sollte der Grund der ganzen Arbeit seyn, er wollte aber damit die Belehrungen der Vernunft und Erfahrung verbinden. Viele moralische Stellen der Schrift sind mit besonderer Sorgfalt, Fruchtbarkeit und Klarheit entwickelt und beleuchtet, und dieß hielt Mosheim selbst für den besten Theil seines Werks. In tiefe und feine philosophische Untersuchungen, Unterscheidungen und Streitigkeiten läßt er sich nicht ein, was er zur Erläuterung und Bestätigung der moralischen Schriftlehre beibringt, das ist, wie er sagt, mitten aus der Welt, aus der Schule der Erfahrung,

e) a. O. S. 143–360.

f) Sittenlehre der heiligen Schrift. Lpzg. I. 1735. II. 1738. III. 1743. IV. 1746. V. 1752. Die fünfte Auflage ist 1773 ff. herausgekommen. Diese wird hier gebraucht.

rung, aus der Zahl der Dinge, welchen dem Menschen durch Empfindung und Selbstbeobachtung kund werden können, hergenommen. Er will nicht zu den höchsten Principien der Wissenschaft emporsteigen, worüber er die Weltweisen so uneinig findet und worin ihm so vieles dunkel geblieben ist. Er legt also nur solche Sätze zum Grunde, welche kein Mensch, der sich und die Welt vernünftig betrachtet, verwerfen könne. Er will nicht für Gelehrte schreiben, jedoch auch nicht für ganz ungebildete Menschen. "Er will sich glücklich schätzen, wenn man ihn versichert, daß er das nicht verfälscht hat, was er aus den drei Quellen seiner Wissenschaft, den göttlichen Büchern, der reinen Vernunft und der Erfahrung hat schöpfen können" [g]). Nur selten führt er Bücher oder verschiedene Meinungen an, noch weniger beschäftigt er sich mit Widerlegungen. Und doch ist bei alle diesem das Werk so beschaffen, daß es auch der Gelehrte bei dem Studium der Wissenschaft nicht entbehren kann.

Der Plan des Werks hat das Eigenthümliche, daß das Ganze in zwei Haupttheile zerfällt, in deren ersten von der inneren Heiligkeit des Gemüths, im zweiten aber von der äußeren Heiligung des Lebens gehandelt wird. Wider die Unterscheidung selbst ist nichts zu erinnern, aber sie zum Grunde der Eintheilung eines ganzen Systems zu machen, hat seine Bedenklichkeiten. Nicht zu gedenken, daß hier getrennt wird, was immer verbunden seyn soll, und was beides in einer solchen Trennung nicht klar dargestellt werden kann,

g) Th. I. Vorr. S. 15.

kann, weil die wahre innere moralische Heiligkeit immer unmittelbar zur That hinstrebt, so werden auf diese Art auch viele Wiederholungen veranlaßt. Wenn noch Mosheim im ersten Haupttheile bei einer allgemeinen Darstellung der moralischguten Gesinnung stehen geblieben wäre! Allein er beschreibt sie in allen ihren Zweigen und Modifikationen, und so geschieht es, daß nach diesem Plane von den meisten Pflichten zweimal gehandelt werden muß. Uebrigens zerfällt der erste Haupttheil wieder in drei Abschnitte: 1) vom Stande der Natur d. i. dem natürlichen moralischen Verderben des Menschen und den Ursachen, durch welche er darin unterhalten wird; 2) von den Mitteln, aus dem Stande der Natur in den Stand der Gnade zu gelangen oder von der Beschaffenheit und den Kennzeichen der wahren Buße; 3) von dem Stande der Gnade selbst und dem Wachsthum desselben. Der zweite Haupttheil theilt sich in die Lehre von den allgemeinen Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und Andere, und in die Lehre von den besonderen Pflichten in der natürlichen, bürgerlichen und geistlichen Gesellschaft. Dieß ist die Anlage des ausführlichsten und beredtesten Werks über die Sittenlehre der heiligen Schrift, welches in der evangelischen Kirche erschienen ist. Mosheim hat es nur bis zum Anfange der Lehre von den Pflichten gegen Gott fortgeführt. Es war ihm unter der Hand mehr angewachsen, als er vermuthet hatte; er ließ es liegen und wandte sich zu kirchenhistorischen Arbeiten. Ueber zwölf Jahre mußte es auf einen Fortsetzer warten.

Wir müssen uns aber nun mit dem Inneren dies Systems noch etwas genauer bekannt machen.

Das

Das Ganze ist eine auf supernaturalistischem Grunde ruhende, mit der Vernunft in Uebereinstimmung gebrachte Sittenlehre. Ueberall blickt der Grundsatz durch, daß die christliche Moral übernatürlich geoffenbart sey, und daß nur durch eine übernatürliche Gnade das Herz des Menschen geheiligt werden könne. Deswegen wird auch der Gebrauch der Vernunft in derselben beschränkt. Die Vernunft soll nicht nach einem selbstgeschaffenen Entwurfe der Moral den Willen Gottes erklären und richten, sich nicht einbilden, daß christliche und natürliche Moral einerlei seyen, den Sinn der göttlichen Gesetze nicht nach dem natürlichen Vermögen abmessen, welches jetzt der Mensch nach dem Falle besitzt, ihren Gründen und Beweisen nicht die Kraft zuschreiben, das Herz zu heiligen. Sie soll vielmehr bloß die Schrift auslegen, die Vortrefflichkeit und Vernunftmäßigkeit der geoffenbarten Moral darthun, bestimmte Definitionen geben, richtige Folgerungen aus den göttlichen Gesetzen ziehen 2c. [h]). Nur einer, welcher selbst durch den Geist geheiligt ist, kann nach Mosheim's Urtheile, wegen seiner geistlichen Eefahrungen und seines reinen Herzens, ein wahrer vollkommener christlicher Moralist seyn [i]). Zwischen überspannter Strenge und schlaffer Gelindigkeit muß nach seiner Meinung in der Moral die Mittelstraße gehalten werden, und diese wird dadurch betreten, wenn man sich allein an die göttlichen Gesetze hält, bei der zweifelhaften Ausdehnung derselben ihre Grenzen nach dem Verhalten Jesu bestimmt, und nichts fordert, was mit der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen

h) Th. I. S. 11 ff.

i) a. O. S. 31 ff.

lichen Geists und Leibes und der Verfassung der Welt streitet [k]).

Der Untersuchung über die Sünde und über ihre mannichfaltigen Ursachen und Veranlassungen hat Mosheim den ganzen ersten Band seines Werks gewidmet, und sie ist mit besonderer Menschenkenntniß und Fruchtbarkeit angestellt und durchgeführt. So ist auch der ganze zweite Band der Lehre von der Buße bestimmt, unter welcher dieser Moralist die Wegschaffung der Hindernisse und die Mittheilung der Kräfte eines heiligen inneren und äußeren Lebens durch die göttliche Gnade versteht. Hier wird auch die Lehre von der Reue und dem Glauben ausgeführt. Besonders merkwürdig aber ist hier die Vergleichung der Bußlehre der alten Philosophen und Gesetzgeber, eines Sokrates, Epiktet, Seneca, Antonin, Confucius, Minos, Solon, Lykurg mit der christlichen, um dadurch zu beweisen, daß die letzte die entscheidendste Vorzüge habe und den allein wahren Weg zur ächten und gründlichen Besserung zeige [l]). Die Darstellung des Standes der Gnade d. h. der Gemüthsbeschaffenheit derjenigen, welche gebessert und geheiligt sind, nimmt den ganzen dritten und vierten Band ein. Vorzügliche Aufmerksamkeit verdienen hier die Lehren vom Gewissen und von der Liebe Gottes. Mosheim bestimmt die verschiedenen Bedeutungen des Worts Gewissen in der heiligen Schrift. Er unterscheidet das Gewissen als Vollkommenheit des Verstandes, von demselben als Vollkommenheit

k) a. O. S. 36 ff.

l) II. 252–364.

menheit des Willens. In jenem Sinne versteht er unter demselben ein überzeugendes Urtheil, daß man gut oder böse gehandelt habe, in diesem aber einen Vorsatz des Willens, über unser Verhalten zu urtheilen. Nur die letzte Bedeutung schickt sich seiner Meinung nach zu den gewöhlichen Eintheilungen des Gewissens. In dieser Bedeutung unterscheidet er wieder das Gewissen als eine natürliche Eigenschaft von demselben als einer Eigenschaft des Wiedergeborenen [m]). Die Liebe Gottes bezieht er bloß auf sein Vermögen und seinen Willen, uns wahrhaft glücklich zu machen, und widersetzt sich sowohl denjenigen, welche eine reine Liebe lehren, als auch solchen, welche Liebe zu Gott und Gehorsam gegen ihn für Eins erklären [n]). Diese Untersuchung aber befriedigt sehr wenig. In dem fünften Bande, welcher die Lehre von der äußern Heiligung des Lebenswandels anfängt, verdient vielleicht das, was von der Collision der Pflichten vorkommt [o]), am meisten Aufmerksamkeit und Prüfung. Wenn man alle Vorzüge dieses Werks anerkannt hat, so möchte man am Ende doch noch sagen, daß dieser Moralist zu sehr Weltmann sey, und unter seinem Bestreben, die Mittelstraße zu betreten, oft lax und unbestimmt werde.

Christian Wolf hatte inzwischen schon seit langer Zeit die praktische Philosophie mit einem so systematischen Geiste bearbeitet, als vorher

m) III. 209 ff.

n) a. O. 380–458.

o) V. 42–72.

her vielleicht noch nie geschehen war [p]). Er legte derselben die allgemeine Regel zum Grunde, daß jeder das thun müsse, was ihn, seinen und anderer Zustand vollkommener mache. Vollkommener aber wurde der Mensch seiner Meinung nach dadurch, wenn seine Handlungen und sein daraus erfolgender ganzer Zustand unter sich selbst und mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen. Er ließ also insofern die Sittlichkeit der Handlungen von ihren Folgen und Wirkungen abhängen, als durch gewisse Handlungen die Vollkommenheit bewirkt werden sollte. Diese Folgen erklärte er für nothwendig und behauptete insofern, daß es eine innere moralische, nicht von der göttlichen Willkühr abhängende Güte der Handlungen gebe. Er hielt also dafür, daß auch der Atheist zur Tugend verpflichtet sey. Der Vernunft, als dem Vermögen der Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, trug er das Geschäft auf, das, was die Menschen vollkommener macht oder, das Gute zu erkennen. Jene allgemeine Regel erklärte er für ein unwandelbares, ewiges und vollständiges Gesetz der Natur und sagte, daß der Mensch als vernünftiges Wesen kein weiteres Gesetz bedürfe, sondern durch seine Vernunft sich selbst ein Gesetz sey. Uebrigens gab Wolf zu, daß jenes Gesetz insofern zugleich ein göttliches Gesetz sey, als in dem göttlichen Verstande der Urgrund liege, warum aus den Handlungen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entstehe.

Ver-

p) S. m. Grundriß der Geschichte der philosoph. 2c. Moral S. 70 f.

Verschiedene Theologen, welche der Wolfischen Philosophie anhiengen, bearbeiteten die theologische Moral. Man muß ihnen aber zur Ehre nachsagen, daß sie deswegen die Wolfische und christliche Moral nicht vermischten oder mit Zwang in Harmonie zu bringen strebten, daß sie keine blinden Nachbeter waren, daß sie das Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre nicht verwischten, und daß sie mehr den Geist als den Buchstaben und die Materie der Wolfischen praktischen Philosophie in ihre Bücher übertrugen.

Siegm. Jak. Baumgarten zu Halle war einer dieser Männer. Seine Moral q) ist mit einer systematischen Ordnung, Präcision und Pünktlichkeit geschrieben, welche eines Wolfs würdig gewesen wäre. Auch Wolfische Ideen fehlen darin nicht. Sie enthält aber auch viel Eigenthümliches. Die theologische Moral erklärt Baumgarten durch die in der Schrift gegründete Lehre von Einrichtung des Verhaltens der Menschen zur Vereinigung mit Gott. Diese Vereinigung betrachtet er als den höchsten Zweck aller Pflichten und Tugenden. Sie besteht darin, daß Gott in den Menschen wirkt, das übernatürliche geistliche Leben in ihnen erhält, ihnen Kraft zum Guten schenkt, sie erleuchtet, ihnen besonders gegenwärtig ist und sich ihnen offenbart, sie als sein Eigenthum ansieht und seines Wohlgefallens würdiget, daß der Mensch leidender Weise Gottes genießt und das Gute in ihm anschauend erkennt oder empfindet,

q) Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder theologische Moral zum academischen Vortrag ausgefertiget. Halle 1738. 4. Aufl. 1750.

det, und thätiger Weise sich mit ihm beschäftiget und seine Wirkungen zweckmäßig anwendet [r]). Von dem Verhältnisse zwischen der philosophischen und theologischen Moral urtheilt Baumgarten so, daß die moralische Offenbarung Gottes in der Schrift die allgemeine natürliche moralische Offenbarung nicht aufheben, sondern nur bestätigen, ergänzen und genauer bestimmen könne, daß das rechtmäßige Verhalten eines Christen in dem eines Menschen gegründet seyn, aber weiter gehen müsse, und daß die theologische Moral zwar alles enthalten müsse, was die philosophische enthält, aber außerdem doch noch mehr [s]). Alle Verbindlichkeit leitet er zunächst von der Einrichtung unserer Natur und den Folgen unserer Handlungen, in Rücksicht auf den Urgrund aber von Gott her [t]). Die Eintheilung dieser Moral hat etwas Eigenes. Der erste Theil handelt von der Einrichtung, der zweite von den Pflichten, der dritte von den Tugenden eines Christen. Hier fällt es zuerst auf, daß die Pflichten und Tugenden in zwei besondern Theilen abgehandelt werden, wovon die Folge ist, daß dieselbigen Gegenstände zum Theil zweimal vorkommen, zuerst als Pflichten, dann als Tugenden. An sich würde dieß dieser Moral nicht zum Vorwurfe gereichen können, es sind zwei verschiedene Gesichtspunkte, welche in derselben genommen werden können, und man kann wirklich die Moral theils als Pflichtenlehre, theils als Tugendlehre abhandeln. Einige haben das erste, andere das

r) a. O. S. 2. 683 ff.

s) a. O. S. 5 f.

t) a. O. S. 22 f.

das zweite gethan, man könnte aber auch beides in Einem Systeme thun. Es kommt nur darauf an, was **Baumgarten** unter Pflichten und Tugenden versteht, und was er unter jedem Theile begreift. **Pflichten** sind ihm **Handlungen**, wozu jemand verbunden ist oder welche durch ein Gesetz bestimmt worden; sie werden zu **Christenpflichten**, wenn der Christ seine Verpflichtung zu denselben aus der Versöhnung Christi und der darin gegründeten Vereinigung mit Gott herleitet und die in ihm von Gott gewirkte Kraft zum Guten dabei gebraucht [u]). Hier werden nun die Pflichten gegen Gott, uns selbst und andere, auch die in der häuslichen, bürgerlichen und kirchlichen Gesellschaft abgehandelt. Unter der **Tugend** versteht dieser Moraltheologe eine Fertigkeit zur möglichsten Beobachtung des Gesetzes oder zur Leistung der Pflicht. Er lehrt, daß es nur **Eine Tugend** gebe, weil alle Pflichten der Menschen aufs engste zusammenhängen und harmoniren, einerlei Bestimmungsgrund haben, folglich nur Eine Pflicht ausmachen, nur durch wirklichen Gebrauch der Gesetze und Beweggründe ausgeübt werden können. Daraus schließt er, daß die ganze Untersuchung über die Anzahl der Tugenden überhaupt und der Cardinaltugenden insbesondere unnöthig sey. Deswegen aber will er **nicht alle Eintheilungen** dieser Einzigen Tugend, der Vorstellung und Benennung nach, aufheben, welche er vielmehr zur deutlichen Erkenntniß derselben für nöthig hält, und wodurch die Tugend nicht getrennt und zerrissen werde. Er theilt also selbst die Tugend ein 1) in Ansehung der **Gesetze**, in eine **natürliche**, **bürger-**

u) a. O. S. 177. 186.

gerliche und christliche Tugend; 2) in Absicht der Personen und ihrer Fähigkeiten, in eine natürliche und göttliche oder übernatürliche Tugend; 3) in Ansehung der Pflichten, in eine Tugend gegen Gott, uns selbst und Andere, oder, mit der Schrift zu reden, Gottseeligkeit, Mäßigkeit oder Zucht und Gerechtigkeit [v]). Diese letzte Eintheilung wird dann in dem dritten Haupttheile dieser Moral zum Grunde gelegt, und in demselben noch außerdem zuletzt von der Vereinigung mit Gott und den Uebungen und Hülfsmitteln derselben geredet. Man sieht also wohl, daß Baumgarten in dem einen Theile die Moralität als gesetzmäßige That, im andern als innere Kraft und Fertigkeit betrachtet, wobei übrigens oft nicht einzusehen ist, warum er gewisse Materien in den einen oder andern Theil aufgenommen hat. In dem ersten Haupttheile des Ganzen kommen unter dem Titel: von der Einrichtung des Christen folgende, Materien vor: Wesentliche Beschaffenheit des Menschen, äußere Vorschrift des menschlichen Verhaltens oder göttliches Gesetz, innere Vorschrift desselben oder Gewissen, natürliches moralisches Verderben, Beschaffenheit eines Christen, Sinnesänderung oder Bekehrung, verschiedene Zustände des Christen, Uebung des Guten, Versuchung, Trägheit, Rückfall, Erneurrung, verschiedenes Lebensalter, Vorrechte eines Christen, Rechtfertigung, Kindschaft, Gebetserhörung, Freiheit, Seeligkeit rc. Die Dogmatik ist in die engste Verbindung mit dieser Moral

v) a. O. S. 593 ff.

ral gebracht. Ueber die Eintheilung der Pflichten in Ansehung der Gegenstände macht Baumgarten sehr scharfsinnige Bemerkungen und zeigt, daß sie mehr für ein Hülfsmittel des Gedächtnisses, als für einen inneren Unterschied anzusehen sey. "Weil leblose und unvernünftige Dinge, setzt er hinzu, keines Gesetzes, folglich auch keines aus demselben entstehenden Rechts fähig sind, so giebts auch keine eigentliche Pflichten gegen Thiere und leblose Dinge, und das durch ein Gesetz bestimmte Verhalten gegen dieselben ist eigentlich entweder um unser selbst oder anderer Menschen, oder Gottes willen verordnet. Weil wir auch in keiner uns merklichen unmittelbaren Vereinigung mit Geistern stehen, folglich kein auf dieselben eigentlich gerichtetes Verhalten durch ein Gesetz verordnet werden kann, so giebts auch im genauen Verstande keine eigentliche Pflichten gegen dieselben" w).

Jsr.

w) a. O. S. 188 f. Die Vorlesungen Baumgarten's über dieses Buch sind von J. C. Bertram mit einer Vorrede von Semler, unter dem Titel: Ausführlicher Vortrag der theol. Mor. Halle 1767. herausgegeben worden. Die Forderungen der Vernunft und des Glaubens an das menschliche Geschlecht oder die christl. Sittenlehre entworfen von F. A. Walther. Nebst einer Vorrede von Mosheim. Frkf. a. M. 1753. ist mehr populär, als wissenschaftlich, und meist aus Mosheim's und Baumgarten's Schriften gezogen. Bald nach Erscheinung der ersten Ausgabe von des Letzten Moral erschien auch: P. Hanssen's christliche Sittenlehre nach Vernunft und Schrift abgehandelt. Lübeck 1739. ein mit viel Klarheit und gesundem Verstande geschriebenes Werk, welches, ohne sich zu einer philosophischen Parthei zu halten, philosophirt. Er widersetzt sich denjenigen, welche eine Verbindlichkeit ohne Gott

nach

Isr. Gottl. Canz zu Tübingen, ein trefflicher philosophischer Kopf, welcher schon vorher alle moralische Disciplinen in ein philosophisches System gebracht hatte und ein sehr gemäßigter, selbstdenkender und weiter fortschreitender Vertheidiger der Wolfischen Grundsätze war, widmete auch der theologischen Moral sein besonderes Nachdenken und seinen literarischen Fleiß. Wie Baumgarten ist er durchaus bemüht, Vernunft- und Schrift-Moral in Uebereinstimmung zu bringen, und systematisch zu verfahren. Aber seine Darstellung ist weit klarer und lebendiger. Er bestimmte sein Buch zugleich für akademische Vorlesungen und für den gemeinen Gebrauch, zur häuslichen Belehrung, Veredlung und Erhebung des Gemüths. Daraus entstand freilich ein Mittelding, welches zu beiden Zwecken nicht recht taugt. Uebrigens ist es dem letzten Zwecke angemessener und kann auch jetzt noch denkenden und gebildeten Lesern große Dienste leisten. Die Hauptprincipien sind wie bei Baumgarten, obgleich Canz ihm nicht in allen Stücken beistimmt, einfacher ist und nicht so viel Dogmatik in die Moral verpflanzt x). Noch stren-

nach dem Gesetze der Natur zu leben annehmen, also auch Wolfen, wirft ihnen vor, daß sie doch selbst in ihrer Moral die Pflichten gegen Gott abhandeln, und sagt, der Glauben an Gott sey selbst ein Gesetz der Natur S. 252.

x) Unterricht von den Pflichten der Christen oder theologische Moral zum academischen und allgemeinen Gebrauch ausgefertiget. Berlin 1749. Bei dieser Gelegenheit bemerke ich eine sehr gelehrte und mit treffenden Bemerkungen begleitete Einleitung in die Moraltheologie, welche gleichfalls von einem Tübingischen Theologen unter

strenger an Wolf hielten sich zwei andere theologische Moralisten Aug. Bertling [y]), und Pet. Reusch [z]) zu Jena. Jener theilte die theologische Moral selbst so ein, wie Wolf die praktische Philosophie eintheilte, nämlich in die allgemeine, in die göttliche Rechtslehre, und in die Ethik. Man findet übrigens Gedanken bei ihm, wie die, daß die Mosaischen Ehegesetze alle Menschen verbinden, und er ist weit entfernt, die christliche Moral der Wolfischen zu subordiniren. Reuschen's Schrift ist erst nach seinem Tode von einem andern aus verschiedenen mit einander verglichenen Handschriften herausgegeben werden. Vernunft und heilige Schrift giebt er für die Principien der theologischen Moral aus, und zwar deswegen, weil die Schrift sowohl die Pflichten der Wiedergebohrnen, als die Beweggründe dieser Pflichten lehre, weil die Beweggründe derselben nur aus dem Erlösungswerke und dem Reiche der Gnade hergenommen seyen, weil das Naturgesetz die Pflichten jedes Menschen offenbare, weil aber die heilige Schrift gewisse besondere Mittel der Vollkommenheit und Glückseeligkeit offenbare, übrigens zum Gebrauche derselben das allgemeine Naturgesetz: Suche die Vollkommenheit deines Zustandes, ver-

unter dem Titel herausgegeben ist: Akademische Reden über die Moraltheologie von J. G. Faber. Frkf. und Leipz. 1757.

y) De officiis et virtutibus christianorum s. theologia moralis elementaris cum praefat. *Christ. Wolfii.* Hal. 1753.

z) Theol. mor. edid. & praefatus est *C. G. Müller.* Jen. 1760.

verpflichte, also der Grund der Verpflichtung, diese Mittel zu gebrauchen, in dem Naturgesetze liege [a]). Demnach hat dieser Schriftsteller allerdings das Vollkommenheitsprincip zum obersten, wenigstens in der christlichen Pflichtenlehre, erhoben und der christlichen Moral nur ihre Beweggründe als ganz eigenthümlich und unabhängig von der Vernunft und Natur gelassen. Merkwürdig ist, daß dieser Moraltheologe weder das Fasten, noch die Gelübde verwirft, sondern beides unter gewissen Einschränkungen und Bedingungen empfiehlt [b]).

Joh. Ernst Schubert zu Helmstädt, welcher kurz vor Reuschen ein Lehrbuch der theologischen Moral herausgegeben hatte [c]), machte zwar in demselben Gebrauch von Philosophie, aber er gestand ihr nicht so viel Ansehen zu und hielt sich auch nicht so sehr an die Wolfischen praktischen Philosopheme. Als die Hauptsache betrachtete er die Lehre von den christlichen Pflichten, und diesen legte er das Gebot zum Grunde, daß man Gott und den Nächsten als sich selbst lieben soll. Er fand, daß in diesem Gebote auch die Selbstpflichten enthalten seyen, indem die Liebe zu uns selbst zum Maaßstabe der Nächstenliebe gemacht werde. Jede Pflicht leitet er zuerst aus ihren Gründen ab und zeigt darauf, wie sie ausgeübt werden könne, welche Beweggründe uns zu derselben bestimmen, welche Fehler und Laster, welche Hindernisse und Irrthümer ihrer Uebung ent-

a) l. c. p. 6 sq.

b) l. c. p. 270-284.

c) Institutiones theol. mor. Jen. & Lips. 1759.

entgegenstehen und durch welche Mittel ihre Uebung erleichtert werden könne — alles kurz, einfach und ohne Subtilitäten, welche zwar den Verstand üben, aber zur Heiligung nichts beitragen können. Diese christliche Pflichtenlehre aber stellt er mitten inne zwischen die Lehre von den Principien und Regeln der Pflichten eines Christen und zwischen die Lehre von den geistlichen Kräften oder der Wiedergeburt. Weil jede Pflicht eine freie Handlung ist, die nach einer gewissen Regel eingerichtet werden muß, so untersucht er im ersten Theile, was eine freie Handlung sey, redet vom göttlichen Gesetze und dem Gewissen, als den Regeln der Handlungen des Christen, und von der Verbindlichkeit und Zurechnung, welche von diesen Regeln abhängen. Eigen ist, daß Schubert die Lehre von den geistlichen, übernatürlichen Kräften, welche sonst in den Moralsystemen voransteht, zuletzt abhandelt. Er giebt dafür den Grund an, weil man davon deutlicher und vollständiger reden könne, wenn die Pflichten vorher erwiesen seyen, welche ein Christ zu erfüllen habe, weil es alsdann evidenter werde, was zur Erfüllung derselben erfordert werde, warum in der verderbten Natur des Menschen keine Kraft, etwas wahrhaft Gutes zu thun, vorhanden seyn könne, wie der Glauben, der durch die Wiedergeburt geschenkt werde, neue Kräfte mittheile und durch welche Uebungen dieselben erhalten und vermehrt werden können. Dem Ganzen stellte er eine einleitende Dissertation voran, in welcher er von der Natur, den Schicksalen und der Nothwendigkeit der theologischen Moral handelte. Hier bestimmte er unter andern, daß diese Moral zwar allein aus der heil. Schrift ge-

geschöpft werden, daß man aber zugleich Moralphilosophie, Psychologie und Dogmatik in derselben gebrauchen, daß man namentlich die Philosophie dazu anwenden müsse, um die schöne Harmonie der natürlichen und übernatürlichen moralischen Offenbarung ins Licht zu setzen und die Christenpflichten, welche die Schrift voraussetzt oder nur unentwickelt gebietet, zu erweisen.

Joh. Gottl. Töllner zu Frankfurt an der Oder brachte denselben philosophischen Geist, mit welchem er andere theologische Wissenschaften bearbeitete, auch in die Moraltheologie. Wiewohl er die philosophischen Forschungen und Einsichten seines Zeitalters nützte, so war es doch mehr eigenes philosophisches Nachdenken, was ihn leitete, und, so sehr er Philosoph war, so wenig wollte er die Grenzen zwischen philosophischer und theologischer Moral verrücken oder wegnehmen, sondern vielmehr genau bestimmen. In seinem Buche [d]) ist die Untersuchung über die Lehrart in der Moraltheologie die Hauptsache, sie begreift selbst mehr, als man unter diesem Titel vermuthet, sie dringt in die Principien und Natur der Wissenschaft selbst ein. Diese ist ihm die gelehrte Kenntniß der geoffenbarten Wahrheiten vom Dienste Gottes oder der Wahrheiten vom Dienste Gottes nach der Schrift. Sie unterscheidet sich von der Moralphilosophie dadurch, daß sie geoffenbarte und in der heiligen Schrift enthaltene, wenn auch zugleich natürlich bekannte, praktische

d) Grundriß der Moraltheologie für seine Zuhörer nebst Gedanken von der wahren Lehrart in derselben. Frkf. a. d. Oder. 1762.

tische Wahrheiten in sich faßt, daß sie aus gewissen Dogmen moralische Folgerungen und Bestimmungen ableitet, daß sie sich neuer Beweise und Beweggründe bedient, und neue Mittel zur Ausübung der Tugend, besonders im Glauben an Jesus, an die Hand giebt, daß sie endlich auch von der übernatürlichen Kraft handelt, durch welche Gott die Menschen zur Erfüllung ihrer Pflichten stärken will. Gelehrt nennt Töllner die theologische Moral, insofern sie scientifisch und exegetisch ist. Die Pflichten und Tugenden nach Anleitung der Schrift hält er für das wichtigste in dieser Wissenschaft, und dringt darauf, daß sie nicht, wie in vielen Lehrbüchern geschehe, getrennt werden, daß man nicht aus der göttlichen Rechtsgelehrsamkeit und Tugendlehre zwei verschiedene Theile der Moraltheologie mache, da die Tugend nichts anders als die Fertigkeit in der Pflicht sey und es eben so viele Tugenden als Pflichten gebe, da die Trennung nur entweder unbefriedigende Erklärungen oder Wiederholungen veranlasse. Man sieht wohl, daß dieß vorzüglich wider Buddeus, Mosheim, Baumgarten und ihre Nachfolger gerichtet ist, ohnerachtet sie nicht genannt werden. Neben den Pflichten und Tugenden rechnet Töllner die Lehre von der Möglichkeit der Ausübung derselben, d. i. von der inneren Heiligung des Menschen und den Mitteln und Uebungen, sie zu erhalten und zu erhöhen, zum Inhalte der theologischen Moral. Die Lehre von der inneren Heiligung rechnet er sowohl zur Dogmatik, als zur Moraltheologie, jedoch in verschiedenen Rücksichten. Was die Frage von dem Subjecte der theologischen Moral betrifft, so versteht er sie so: wem die in der Schrift vorge-

geschriebenen Pflichten und Tugenden möglich und daher zur Ausübung vorzulegen seyen? und da antwortet er, daß es nur der Wiedergebohrne sey, welcher allein die Kraft dazu besitze. Uebrigens ist er doch der Meinung, daß in dieser Wissenschaft auch auf den Unwiedergebohrnen Rücksicht genommen werden müsse, weil dieselbe auch von der Heiligung des sündigen Menschen, von Glauben und Buße zu reden habe, weil sie auch solche Handlungen und Veränderungen beschreibe, welche dem Menschen überhaupt möglich sind. Er will nur, daß diese Lehren nicht mit der von den Pflichten und Tugenden des Christen vermischt werden. Er gesteht übrigens zu, daß diese Pflichten und Tugenden eine allgemeine Verbindlichkeit für alle Menschen haben, sofern alle dazu bestimmt und allgemeine Gründe dafür vorhanden seyen, nur nimmt er bei dem wahren Christen noch besondere Gründe dafür an. Er hält es für das Beste, "wenn bei jeder Pflicht die allgemeine Verbindlichkeit derselben bei jedermann und die besondere bei einem Christen erwiesen, hierauf aber bei der Ausführung beständig auf den Christen als das eigentliche Subject derselben gesehen werde." Außer den Lehren von den Tugenden und Pflichten und der Möglichkeit der Ausübung derselben hält Töllner auch noch für nothwendig, daß ihnen allgemeine Grundsätze von freien Handlungen, göttlichen Gesetzen, Gewissen, Tugenden und Pflichten überhaupt ꝛc. vorangestellt werden, weil dieß zur wissenschaftlichen Erkenntniß gehört, und weil diese allgemeinen Wahrheiten selbst aus der Schrift erkannt und her-

hergeleitet werden können. Er wünscht aber, daß dabei eine weise Auswahl getroffen werde.

In Ansehung des Vortrags wünscht er, daß alle Sätze in eigentlichen Worten ausgedrückt, daß bildliche und mystische Redensarten vermieden werden. Was die Sachen selbst betrifft, so wünscht er, daß die moralischen Begriffe aus der Schrift gesammelt und hernach logisch gemacht, daß die Pflichten und Tugenden nach der Schrift genau erklärt und zergliedert, und die niedrigen unter den höheren verbunden, daß auch die entgegenstehenden Sünden vorgetragen und erklärt werden. Er hält es für sehr wichtig, daß die den christlichen Tugenden und Pfichten eigenthümlichen Beschaffenheiten und Bestimmungen genau angegeben werden, weil sonst die Moraltheologie in eine Moralphilosophie verwandelt werde. Er hält es nicht für hinreichend, wenn man die sämmtlichen Verschiedenheiten der christlichen und philosophischen Tugenden unter dem Namen der Natur und Gnade begreift; er ist der Meinung, daß die Offenbarung zu den Pflichten und Tugenden selbst neue Bestimmungen hinzugesetzt habe. Die biblischen Exempel hält er für brauchbare Erläuterungen der Pflichten und Tugenden, nicht aber für unentbehrlich in der Moraltheologie, und auch bei dem Gebrauche derselben soll der Unterschied zwischen Israelitischer und christlicher Tugend, zwischen dem Exempel Jesu und Anderer wohl beobachtet werden. Die Casuistik hält er für keinen nothwendigen Theil der Moraltheologie, wünscht aber doch, daß darauf in derselben Rücksicht genommen werde.

werde. Was die Beweise in derselben betrifft, so müssen seiner Meinung nach die Pflichten theils aus ihrem Zusammenhange mit den dogmatischen Wahrheiten, theils aus den ausdrücklichen göttlichen Verordnungen in der Schrift, theils aus ihrem Zusammenhange mit andern aus der Schrift erweislichen Pflichten bewiesen werden. Die Exempel läßt er bloß alsdann als Beweise gelten, wenn sie in der Schrift ausdrücklich gebilligt werden und wenn von dem Beispiele Gottes und Jesu die Rede ist. Für den Gebrauch der biblischen Beweisstellen in der Moral giebt Töllner treffliche Regeln.

Man kann nach allem diesem schon vermuthen, wie Töllner's eigener Grundriß der Moraltheologie beschaffen ist. Ich will ihn jedoch noch durch einige Züge charakterisiren. Er ist durchaus religiös und schriftmäßig. Dabei ist nur zu bedauern, daß Töllner den Ausdruck: Dienst Gottes so liebgewonnen hat, daß er durch das Ganze fortgeht, wiewohl er den Mißverständnissen, welche er veranlassen konnte, durch die Erklärung verbeugt. Als allgemeinen Grundsatz der Moraltheologie, woraus alle Wahrheiten vom Dienste Gottes nach der Schrift erkannt, folglich hergeleitet werden können, und dessen Bestimmung zur Einsicht, Gewißheit und Ausübung dieser Wahrheiten diene, giebt er den an: Gehorche dem in der Schrift bekannt gemachten Willen Gottes, vornehmlich um Christi willen[e]). Das Letzte ist nach seinem Systeme so zu erklären, daß man vorzüglich aus Dankbarkeit für die in Christus

e) a. O. S. 20.

stus geoffenbarte Gnade Gottes gegen die sündigen Menschen, folglich zur Verherrlichung der in ihm geoffenbarten göttlichen Vollkommenheiten den Willen Gottes erfüllen soll [f]).

In demselbigen Jahre, wo Töllner dieses Buch herausgab, fieng Joh. Peter Miller, ein vertrauter Schüler Mosheim's, nach langem Widerstande an, dessen Sittenlehre der heiligen Schrift fortzusetzen, welche er auch glücklich vollendete [g]). Er fuhr in dem alten Plane fort, ohnerachtet er ihn nicht ganz billigte. In dieser Fortsetzung wurde das Werk gelehrter, mehr mit Literatur und Beispielen ausgestattet und ausgeschmückt. Ein liebenswürdiger, humaner und ächt christlicher Charakter und Sinn drückte sich in dem ganzen Werke aus. Ein großer Reichthum von Erfahrungen und Beobachtungen, und die Früchte einer vielseitigen, auch classischen und schönen Lectüre waren in demselben vereinigt. Auf die Einwürfe der Gegner der christlichen Moral war Rücksicht genommen. Zur Geschichte der moralischen Dogmen waren Beiträge geliefert. Auf die Sitten, Meinungen, Denkarten des Zeitalters war sorgfältige Rücksicht genommen. Von der andern Seite fehlte dieser Fortsetzung allerdings nicht nur der edle Geschmack, die Bered-

sam-

f) a. O. S. 18. 19.

g) VI. Theil. Halle und Helmst. 1762. 2. Ausg. 1765. VII. Lpzg. 2. A. 1778. VIII. Gött. und Lpzg. 1767. IX - 1770. während dieser Fortsetzung kam auch heraus: Miller's vollständiger Auszug aus den sieben Theilen der Mosheimischen Sittenl. d. h. Schr. nebst einem kurzen Abrisse des 8. Theils. Halle und Helmst. 1765.

samkeit und Eleganz des Mosheimischen Werks, sondern auch das Treffende, Bestimmte, Geordnete und Consequente desselben und die Kunst der moralischen Schriftauslegung, wodurch es sich auszeichnete. Nur zu oft findet man, daß dieser übrigens sehr achtungswürdige und verdienstvolle Moralist nicht genau bei der Sache bleibt, von welcher eigentlich die Rede ist, Fremdes einmischt oder sich in unerwartete Digressionen verliert, und weitschweifig wird. Nachdem das ganze Werk vollendet war, gab Miller noch eine Einleitung in dasselbe heraus [h]). Sie war zum größeren Theile philosophisch und erklärte die Lehren von der Glückseeligkeit, von den Hauptbegriffen und Grundsätzen der Moral überhaupt, von den Erkenntniß- und Begehrungskräften, von Charaktern und Temperamenten. In der Einleitung in die christliche Moral bestimmte Miller die innere eigenthümliche Beschaffenheit derselben, erzählte ihre Schicksale, und untersuchte die Lehre von den göttlichen Gesetzen und dem Gewissen. Man kann nicht sagen, daß dieses Buch sehr logisch disponirt sey, zum Theil enthält es auch Ergänzungen zu dem Werke selbst. Die eigenen Grundsätze Miller's kann man am besten, vollständigsten und kürzesten aus seinem bald nachher herausgegebenen Lehrbuche sehen [i]), welches nicht nur ein Auszug aus den größern Werken ist, sondern auf einmal die Prin-

h) Vollständige Einleitung in die theol. Mor. überhaupt und in die Mosheimische insbesondere. Leipzig 1772.

i) Lehrbuch der ganzen christlichen Moral zum allgemeinen Gebrauche. Leipz. 1773. 3. A. 1783.

Principien seiner theologischen Moral nebst ihrer Anwendung überschauen läßt. Man lernt diesen Moralisten sogleich nach seiner Manier, nach seinen Grundsätzen, nach seinem Synkretismus, nach dem Eigenen seines Styls kennen, wenn man ihn sagen hört, "er habe diesem Buche dadurch die möglichste Simplicität gegeben, daß es nichts anders, als eine Entwickelung oder Auflösung dieses so faßlichen und fruchtbaren Princips seyn sollte: Stimme stets mit dem Willen und den Absichten Gottes überein, als dessen Unterthan du ewig bleiben wirst. Befördere dein mit der allgemeinen Glückseeligkeit unzertrennlich verbundenes Wohl nur durch diejenigen Mittel und auf diejenige Art und Weise, welche Gott selber dir und allen Menschen vorgeschrieben hat. Du erkennst aber seinen Willen überhaupt, wenn du durch den rechten Gebrauch deiner Vernunft auf die Natur und Verknüpfung der Dinge und auf die durch eine allgemeine Erfahrung bewährten Folgen freier Handlungen siehst. Noch deutlicher aber offenbart dir Gott seinen Willen in der heiligen Schrift, sowohl durch gemessene Vorschriften, als auch durch den herrlichen Plan der Erlösung Jesu Christi und durch die daraus entstandenen neuen Verhältnisse. Jeder aber muß noch überdieß, um bestimmen zu können, was er insbesondere, und jetzt gerade, zu thun oder zu lassen habe, nach dem bekannten Spruche: Deus loquitur nobiscum per circumstantias rerum, eine kühle Ueberlegung anstellen." Man sieht hier die Vereinigung mehrerer Principien, welche dem Ganzen zum Grunde liegen, man kann daraus auch schlie-

schließen, wie viel Philosophie in dasselbe verwebt ist. Besonders lehrreich sind hier, wie in dem größern Werke, die Bestimmungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen, wo insbesondere das Schauspiel, so wie es damals war und jetzt noch mehr ist, aus guten Gründen durchaus verworfen, aber nicht für unmöglich erklärt wird, daß es verbessert und eine Schule der Sitten werde [k]).

Während Miller die Fortsetzung der Mosheimischen Sittenlehre herausgab, erschien von Jer. Fridr. Reuß, einem sehr einsichtsvollen, gebildeten und religiösen Theologen zu Tübingen, eine in gutem lateinischen Style abgefaßte allgemeine theologische Moral [l]). Sie sollte eigentlich theologisch und christlich seyn, also die Gründe der Tugenden und Pflichten von den göttlichen Vollkommenheiten und Absichten überhaupt und insbesondere von Christus, dem Herrn, Erlöser und Beseeliger der Menschen hernehmen. Sie sollte den unvergleichlichen Vorzug der christlichen Moral vor der philosophischen durchaus ins Licht stellen. Sie sollte also dem sich verbreitenden moralischen Naturalismus, welcher sich mit Schriftstellen auszuschmücken pflegte, entgegenarbeiten. Sie wollte zeigen, wie und warum auch die unvollkommene menschliche Tugend Gott doch gefallen könne, und auf welche Weise wir die Kräfte zur Leistung des Gehorsams, welchen der

k) Sittenl. der heil. Schrift. VI. 356 ff. Lehrb. S. 171 ff.

l) Elementa theologiae mor., quibus, quae ad rectam pie beateque in Christo Jesu vivendi rationem pertinent, generatim exponit. — Tub. 1767.

durch Christus versöhnte Gott von denjenigen, er zu Gnaden aufgenommen hat, fordert, er= en. Sie erklärte die Natur des Glaubens, des Princips des neuen geistlichen innern und ern Lebens, mit großer Sorgfalt. Von der gen Seeligkeit, als der höchsten Bestim= ig des Menschen und des Christen gieng sie , zeigte, wie der Mensch derselbigen theilhaf= verden könne, wie und wiefern der wahre Christ n in diesem Leben seelig sey, wie er sich eine ntniß des göttlichen Willens verschaffen und ihn achten könne, erklärte nur die fundamentalen enden und Pflichten des Christen und die Na= der wahren Gottseeligkeit überhaupt. Zur rung des speciellen Theils hatte Reuß ei= Hoffnung gemacht, aber er hat ihn nie ge= :t. Das ganze Buch ist mit großer Conse= z und Concinnität geschrieben. Die besten isophischen und theologischen Moralisten sind Einsicht und Zweckmäßigkeit genützt und die ein= euten exegetischen Bemerkungen sind trefflich.

Auch die philosophische Moral des Crusius darin schon genützt. Dieser Mann war der ›tgegner der Wolfischen Philosophie, welche r vielen Theologen die Religion von der Moral ehr zu trennen schien. Crusius setzte beide in unzertrennliche Verbindung und stellte es als höch= moralisches Gesetz auf: Thue aus Gehor= gegen den Befehl deines Schöpfers, deines natürlichen und nothwendigen herrn, alles dasjenige, was der Voll= nenheit Gottes und der wesentlichen kommenheit deiner eigenen Natur und

aller

aller andern Geschöpfe, was endlich den Verhältnissen der Dinge, die er gemacht hat, gemäß ist. Unter der natürlichen Moraltheologie verstand er nur die Lehre von den unmittelbaren Pflichten gegen Gott, ob er gleich alle andere Pflichten gleichfalls als Pflichten gegen Gott betrachtete; den übrigen Theilen der philosophischen Moral gab er andere Namen m). Noch nie hatte ein Philosoph das Princip des Willens Gottes mit solchem tiefeindringenden Scharfsinne und solcher Consequenz aufgestellt und durchgeführt. Crusius bemächtigte sich also durch philosophische Forschungen eines Princips, welches er auch in der christlichen Moral vorfand und in seinem Werke über dieselbe zum Grunde legte n), und dadurch unterscheidet er sich von andern Moraltheologen. Die Folge davon war die, daß dieses Werk durchaus von religiöser praktischer Philosophie durchdrungen ist. Hier verstand er unter der Moraltheologie die nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christenthums, und betrachtete sie als eine weitere und zwar praktische Ausführung eines Theils der Dogmatik. Er nahm nicht

m) S. m. Gesch. der philos. Mor. S. 76 ff. Den Crusiusischen Grundsätzen folgte in der Hauptsache der edle, um die deutsche Nation sehr verdiente Gellert, in seinen Moralischen Vorlesungen, welche 1770. nach seinem Tode herauskamen, einem der wohlthätigsten und seegensreichsten Bücher, welches auch mir von meiner frühen Jugend an einen immer fortdauernden bessernden und beruhigenden Eindruck geschenkt hat.

n) Kurzer Begriff der Moraltheologie oder nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christenthums. Leipz. I. 1772. II. 1772.

nicht nur den Wiedergebornen, sondern jeden Menschen als das Subject derselben an, weil sonst nur ein Theil der Wissenschaft erklärt und nicht alle praktische Materien der Dogmatik ausgeführt werden würden. Da Crusius ein gemeinschaftliches Princip für die philosophische und theologische Moral hatte, so ist es um desto wichtiger, zu sehen, wie er den Unterschied zwischen beiden bestimmte. Er betrachtet dabei die philosophische zuerst *in concreto* d. i. wie sie bei den meisten Menschen angetroffen wird, und findet, daß sie insofern gar sehr schlecht sey, jedoch bei dem einen mehr, als dem andern, setzt aber hinzu, daß es schwer, wo nicht unmöglich sey, auszumachen, was die Menschen ohne irgend einen Antheil der Offenbarung an ihren Einsichten gewußt haben, indem immer ein göttlich Wort unter den Menschen gewesen sey und sich unter ihnen fortgepflanzt habe, und die allgemeine Vorsorge für die Menschen auch offenbarend sey. Allein auch *in abstracto* betrachtet findet er die philosophische Moral geringer, als die geoffenbarte, und zwar deswegen, weil sie weitläuftige und tiefgehende Beweise a priori fordert, indem die geoffenbarte durch Zeugnisse a posteriori lehrt, weil die sich selbst überlassene Vernunft durch ihr Bemühen und Nachdenken nicht zugleich die Kraft zur Ueberwindung des Bösen mittheilen, und weil die christliche Moral neue Pflichten und Beweggründe hinzuthut. Uebrigens hält er das Studium der philosophischen Moral für nothwendig, weil es zum Endzwecke des menschlichen Verstandes gehöre, über das Moralische nachzudenken, weil nicht Alles in der heiligen Schrift vor-

vorkomme, was für das gegenwärtige Leben nützlich sey, weil die philosophische Moral die systematische Erkenntniß der christlichen befördere, weil man durch dieselbige den natürlichen Zustand der Menschen besser kennen und beurtheilen lerne, weil sie endlich ein Vorbereitungsmittel sey, rohe Leute zu reiferm Nachdenken und zur Besserung zu führen °). Das Ganze theilte er in einen allgemeinen und besondern Theil ab. Dort handelte er von der Tugend überhaupt, vom menschlichen Verderben und der Besserung, namentlich der Hülfe der göttlichen Gnade, der Reue, der Annehmung der Gnade und der Heiligung, hier aber trug er die christliche Tugendlehre vor, handelte überhaupt von dem Gehorsam gegen Gott, als dem Grunde aller wahren Tugend im Gemüthe, gab Regeln zur besondern Anwendung der allgemeinen Tugendlehren und stellte die verschiedenen Gattungen der Pflichten dar. Will man das Originelle, Eigenthümliche, Vortreffliche dieses Werks auszeichnen, so kommt man immer auf etwas Philosophisches, und dieses auszuzeichnen, gehört hieher nicht und würde auch eine große Weitläuftigkeit veranlassen. Wo es auf Exegese und darauf ankömmt, die Uebereinstimmung der philosophischen Principien mit der moralischen Schriftlehre zu zeigen, ist Crusius nicht so neu und glücklich. Es verdient jedoch an ein paar Beispielen gezeigt zu werden, wie er durch seine Philosophie gewöhnliche theologische Vorstellungen milderte oder berichtigte, und dazu können die Lehren vom natürlichen Verderben und der Gnade am besten dienen. Er nahm

o) a. O. I. 23–34.

nahm zwar ein angeborenes Böses in der menschlichen Natur an und wollte dieß nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus der Erfahrung und Geschichte darthun, behauptete aber, daß es den Menschen nur, insofern eine Schuld zuziehe und ihnen zugerechnet werde, als der Mensch dasselbe nicht hasse und unterdrücke, sondern billige, und daß Gott die Fortpflanzung desselben nur darum zugelassen habe, weil Gott vorausgesehen habe, daß alle Menschen selbst sündigen und eben so, wie die ersten Menschen, abweichen würden [p]). Unter der Gnade versteht er eine Thätigkeit Gottes, wodurch die Besserung der Menschen auf eine solche Art bewirkt wird, welche nicht in den sich selbst überlassenen Kräften ihrer Natur gegründet ist. Er erklärt sie für eine übernatürliche Hülfe Gottes, setzt aber hinzu, daß Gott dabei nicht durch eine unbedingte Anwendung seiner Allmacht, sondern unter bestimmten Bedingungen, welche von der menschlichen Freiheit abhängen, wirke, daß Gott dabei auf eine der moralischen Natur des Menschen angemessene Art verfahre, daß er den Willen nicht völlig und nothwendig bestimme, daß der eigene freie Wille des Menschen dabei thätig sey, daß nicht alles übernatürliche Wirken ein Wunderwerk sey; er läßt die zuvorkommende Gnade darin bestehen, daß Gott durch seine Vorsehung die Schicksale der Menschen so regiert, daß jedem nach seiner Lage Erweckungen zum Guten zu Theil werden, welche ihn auf das, was Gewissen, Vernunft und göttliches Wort lehren, aufmerksam machen und zum Gehorsam gegen Gott antreiben. Er handelt die ganze Lehre von der Heiligung des

Men-

p) a. O. I. 488.

Menschen so ab, daß die menschliche Freiheit gerettet wird [q]). In Ansehung der Sittlichkeit der Tänze, Spiele und Schauspiele nimmt Crusius nicht die strengste Parthie, urtheilt jedoch von den letzten, daß bloß eine idealische Möglichkeit vorhanden sey, daß sie ein unschädliches und eines Christen würdiges Vergnügen ausmachen [r]). Dieses Werk von Crusius ist noch lange nachher von andern Moraltheologen fleißig gebraucht, ausgezogen und zum Grunde gelegt worden [s]).

G. Leß zu Göttingen gab im Jahr 1777, eine christliche Moral heraus, welche sich durch verschiedene Charaktere von den vorhergehenden Büchern dieser Art auszeichnete [t]). Es läßt sich nicht leugnen, daß in den Schriften der evangelischen Moraltheologen eine gewisse Laxität in verschiedenen wichtigen Puncten herrschend geworden war, namentlich in der Lehre von der Lüge, von der Restitution und der Sittlichkeit der Vergnügungen. Leß

q) a. O. I. 421 ff.

r) a. O. I. 110 ff.

s) J. F. Rehkopf Lehrbuch der christlichen Moraltheologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Halle und Helmstädt 1775. fast nur ein Auszug. *H. G. Reichard* Initia disciplinae christianae. Lipſ. 1784. S. F. N. Morus Akademische Vorlesungen über die theol. Mor. nach seinem Tode herausgegeben von E. F. T. Voigt. 3 Bde. Leipz. 1794 95. enthalten vieles aus Crusius, vereinigen übrigens das Princip des Willens Gottes und der Glückseeligkeit, und zeichnen sich durch feine exegetische Bemerkungen aus, sind aber nicht vom Verfasser selbst zum Drucke ausgearbeitet worden.

t) Handbuch der christl. Mor. und der allgemeinen Lebenstheorie für Aufgeklärtere. Gött. 1777. 1780. 1787.

Leß war darin bestimmter und strenger, und dazu wurde er theils durch eigene Denkweise, theils durch das Studium der moralischen Schriften strenger reformirter Moralisten, eines la Placette und Anderer, veranlaßt. Die gewöhnliche Eintheilung der Pflichten in Ansehung der Objecte verließ er, weil sie Veranlassung gebe, daß man die Religion ganz oder größtentheils nur in Gottesdienst und Andachtsübungen setze, und die Ausübung der Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere von der Religion ausschließe. Statt dessen theilte er alle Pflichten in den äußeren und inneren Gottesdienst ein — man sieht von selbst ein, in welchem Sinne und warum. Er kehrte also unter andern Ausdrücken zu einer Eintheilung zurück, welche man aus guten Gründen verworfen und gegen welche sich Töllner ausdrücklich erklärt hatte. Auf Französische und Englische Moralisten nahm er Rücksicht, theils um sie zu benutzen, theils um sie zu widerlegen. Als oberstes Princip stellte er die Regel auf: Thue alles dasjenige, was das Wohl der menschlichen Gesellschaft, wovon du ein Theil bist, befördert, und vereinigte also nach Shaftesbury's Vorgang das Prinzip des Wohlwollens mit dem der Selbstliebe. Das Buch sollte zugleich zu akademischen Vorlesungen und zur Erbauung und Bildung aufgeklärter Leser dienen. Darunter litt die wissenschaftliche Bestimmtheit und Ordnung, der Ausdruck erhob sich zuweilen bis zur Beredsamkeit und fast bis zur Poesie. Uebrigens wurde die Dogmatik für das Fundament der christlichen Moral, und diese für vollständiger und kräftiger, als die natürliche, erklärt.

So urtheilte auch Tittmann u); aber er hielt sich entfernter von der Philosophie und näher an die Schrift. Nur aus den Vorschriften und dem Muster Jesu wollte er seine Moral ableiten, Christliche Tugend ist ihm daher nicht bloß Fertigkeit im Guten, sondern Fertigkeit nach den Gesetzen und dem Beispiele Jesu, und dadurch erhält sie einen hohen Werth und macht die Menschen des Glücks empfänglich, welches er ihnen erworben hat und ertheilen will; die Sünde erklärt er zwar für strafbar an sich, vorzüglich aber deswegen, weil sie von Christen und wider Christus begangen wird, und das durch ihn erworbene Glück vernichtet. Diesen Grundsätzen ist der Verfasser in einem Zeitalter, wo man immer häufiger und weiter von denselben abwich, beständig getreu geblieben. Die kritische Philosophie giebt ihm in der letzten Ausgabe zu der Bemerkung Veranlassung, daß die christliche Moral von der schlaffen Nachgiebigkeit einer leichtsinnigen und der allzugroßen Strenge einer überspannten und raisonnirenden Philosophie gleich weit entfernt sey, daß sie zwischen beiden mitten inne gehe, und indem sie den Menschen von allen Seiten angreife und durch Motive von allerlei Art für das Gute zu interessiren suche, in ihren Beweggründen eben so wohl, als in ihren Vorschriften, den Kräften und Bedürfnissen der menschlichen Natur zu allen Zeiten angemessener sey, und mehr Weisheit, Tugend und Glückseeligkeit wirken könne, als jede andere. Das Vergnügen der Tänze, Schauspiele und Spiele gab dieser Moralist unter billigen Bedingungen zu. Den gründlichen und geübten Exegeten, und den Schü-

u) Christliche Moral. Leipz. 1783. 85. 94.

Schüler Ernesti's konnte man in diesem Buche nicht verkennen. Bei den einzelnen Tugenden und Lastern hatte er auch die Mittel und die Art, jene zu erwerben und diese zu vermeiden, sorgfältig angegeben v).

Immanuel Kant's philosophische Schriften kamen seit 1783. heraus. In diesem Jahre erschien die Kritik der reinen Vernunft zum erstenmal. Sie lag lange im Publicum, ohne daß sie viel gelesen wurde. Noch weniger dachte man daran, von diesem originalen philosophischen Werke für die theologischen Wissenschaften Gebrauch zu machen. Im Jahr 1785. folgte die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und im Jahr 1788. die Kritik der praktischen Vernunft. Auch auf diese Schriften, welche für alle und jede Moral neue Ansichten eröffneten und neue Principien begründeten, wurde lange Zeit hindurch in der theologischen Moral keine Rücksicht genommen. Die Theologen wußten sich Anfangs weder in die Grundsätze, welche von Allem, was bisher gegolten hatte, sehr abwichen, noch in die Sprache, in welcher sie vorgetragen waren, zu finden. Als Franz Volkm. Reinhard zu Wittenberg im Jahr 1788. sein System der christlichen Moral herauszugeben anfieng, selbst als im Jahr 1790. der zweite Band, und bald nachher eine neue Auflage des ersten Bandes erschien, war auf die kritische

v) Ernesti in der Abhandl. de disciplina christiana, welche in den Opusc. theol. p. 329 sqq. abgedruckt ist, hatte darauf nachdrücklich gedrungen. Die Sache selbst war nicht neu und die Abhandlung mehr ascetisch, als von wissenschaftlicher und methodischer Brauchbarkeit.

tische Philosophie noch keine Rücksicht von ihm genommen. Es wird also erlaubt seyn, von diesem Systeme noch vorher zu reden, ehe wir auf den Einfluß kommen, welchen die kritische Philosophie auf die theologische Moral, und zwar in der Folge auch auf dieses System gehabt hat.

Seit langer Zeit war in der evangelischen Kirche kein großes, ausgeführtes, mit mannichfaltiger Gelehrsamkeit ausgestattetes, den Fortschritten und Bedürfnissen des Zeitalters angemessenes System der christlichen Moral erschienen. Dieses Geschäft übernahm Reinhard mit großer Geschicklichkeit und mit ausgezeichnetem Beifalle. Er nahm die großen Fortschritte, welche man in der Psychologie, Anthropologie und Geschichte der Menschheit gemacht hatte, zu Hülfe, und verpflanzte selbst einen großen Theil dieser Wissenschaften in sein System. Er zog die Moralisten alter und neuer Zeiten und Völker, auch Griechen und Römer, sorgfältig zu Rathe, und verband ihre Forschungen und Entdeckungen, billigend, prüfend oder widerlegend mit seinem Systeme. Neben der philosophischen und theologischen Gelehrsamkeit offenbarte sich ein systematischer Geist und ein bestimmter, kräftiger und würdiger Ausdruck. Das Auszeichnende der christlichen Sittenlehre schien ihm darin zu liegen, daß sie eine von Gott bekanntgemachte Anweisung zur Vervollkommnung des Menschen d. h. zur Entwickelung und Ausbildung aller Kräfte seiner Natur, ein Mittel der vollkommensten Erziehung des Menschen sey. Dieß hielt er auch für ihr oberstes Princip und fand es in ihr weit besser, als in irgend einer philosophischen

schen Sittenlehre. Er berief sich darauf, daß Jesus selbst ein Muster der höchsten Aehnlichkeit mit Gott aufgestellt habe, wozu sich eine menschliche Natur entwickeln kann, daß er selbst verlangt habe, man solle durch möglichst vollkommene Ausbildung seiner Kräfte Gott und ihm selbst ähnlich werden, daß Gott als der Erzieher der Menschen und die Lehre Jesu als ein göttliches Mittel der Menschenerziehung vorgestellt werde. Von diesem Vollkommenheitsprincipe schien ihm selbst das Gebot der Gottes- und Menschenliebe abzufließen, dessen Ausübung die herrlichsten Wirkungen in der Natur des Menschen hervorbringe, mit allen Fähigkeiten und Trieben seines Wesens in einem gewissen Verhältnisse stehe, und einen alles durchdringenden Einfluß auf den Menschen in allen seinen Veränderungen und Verbindungen habe. Er legte also in das Christenthum selbst eine tiefe moralische Philosophie, eine tiefe Menschenkenntniß, eine gänzliche Angemessenheit zur menschlichen Natur. Dieser Gesichtspunct führte von selbst dahin, in dieses System eine Theorie von den natürlichen Anlagen des Menschen zu verpflanzen, es durchaus mit Anthropologie auszustatten und überall zu zeigen, wie die christliche Moral das Mittel sey, den Menschen nach seiner Bestimmung auszubilden, ihm Glückseeligkeit, Werth und Brauchbarkeit für die Welt mitzutheilen. Die Moraltheologie erklärte also Reinhard so, daß sie die Wissenschaft sey, welche lehre, worin nach dem Unterricht Christi und der Apostel der höchste Grad von Vollkommenheit bestehe, den der Mensch in diesem Leben erlangen könne, und durch welche Mittel und Uebungen er dazu gebildet werden soll.

Das

Das Verhältniß der Dogmatik und Moral bestimmte er übrigens so, daß diese nur die Anwendung von dem mache, was jene über Gott, seine Rathschlüsse und Wohlthaten, und über unsere Bestimmung lehre, daß beide Wissenschaften nur in der Betrachtung, aber nicht der Sache nach getrennt werden können, daß die Glaubenslehre ohne Moral keinen Nutzen, und diese ohne jene keinen Grund habe, daß aber doch die Moral das Wichtigere sey, weil in der Religion das Wissen ohne Gesinnung und That keinen Werth habe. Die Anlage seines Systems machte er so, daß er im ersten Haupttheile die natürlichen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen zur Vollkommenheit, so wie die mancherlei Verderbnisse der menschlichen Natur und die falschen Richtungen ihrer Kräfte darstellen, im zweiten von der christlichen Vollkommenheit sowohl überhaupt, als insbesondere im Erkennen, Empfinden und Handeln reden, im dritten die allgemeinen Hülfsmittel, welche das Christenthum zur Entwickelung und Veredlung unserer natürlichen Kräfte und zur Verbesserung unserer Fehler an die Hand giebt, erklären, und endlich im vierten die ganze Hervorbringung dieser Verbesserung in unserer Seele nach ihrem Anfange, ihren Veränderungen und Fortschritten beschreiben will. Nur die beiden ersten Haupttheile sind bisher vollendet. Ich werde auf dieses System nachher wieder zurückkommen.

Wenn Kant die Moral von der Vernunft, nicht von Gefühlen, Neigungen und Erfahrungen ableitete, wenn er sie als eine strenge Gesetzgebung der Vernunft darstellte, wenn er von einer praktischen

tischen Vernunft sprach, wenn er die Moral nicht auf Religion baute, sondern sie auf ihrem eigenen Grunde ruhen ließ, wenn er ihr eine so hohe, ja die höchste Stelle unter allen menschlichen Kenntnissen anwies, wenn er ihr eine scharfe Bestimmtheit und Strenge gab, so war alles dieß in seinem Zeitalter freilich ungewöhnlich, aber nicht neu. Man fand schon im Plato und in gewissen Scholastikern, bei Cudworth und Price solche Ideen. Von andern Seiten her aber waren seine moralischen Forschungen völlig neu. Er stellte zuerst eine moralische Metaphysik auf, welche nicht bloß eine Wolfische allgemeine praktische Philosophie war, sondern die moralischen Ideen und Grundsätze a priori aus der reinen Vernunft ableitete. Diese Ideen betrachtete er nicht bloß, wie Andere vor ihm, als Abdrücke göttlicher Ideen, oder als göttliche Eingebungen, oder als Modos der göttlichen Substanz, sondern als vollkommen freie und eigene Producte der praktischen Vernunft. Diese stellte er so sehr als gesetzgebend und gebietend dar, und trennte ihre Aussprüche so scharf von allem, was die Sinnlichkeit und Neigung in dem Menschen verlangt, als vorher noch nicht geschehen war. Sie selbst machte er zum höchsten Princip der Moral. Rein vernünftig zu handeln, allen Handlungen die Form der Vernunft zu geben, seine ganze Natur durch Vernunft zu beherrschen, oder, da die Vernunft durchaus auf das allgemeine dringt und die Allgemeinheit eine nothwendige Eigenschaft jedes Moralgesetzes ist, nach allgemeinen Gesetzen zu handeln, welche für Alle gelten und allgemein ausführbar sind, erklärte er für die höchste moralische Regel alles menschlichen Han-

Handelns. Diese reine praktische Vernunft machte er zum Beweggrunde und zur ursprünglichen Triebfeder aller reinmoralischen Handlungen. Schon die Ueberzeugung, daß etwas vernünftig, an sich gut sey, sollte stark genug seyn, den Menschen mit Ausschluß aller andern Triebfedern zu Handlungen zu bestimmen. Ein Gefühl sollte freilich wahrhaft tugendhaften Handlungen vorhergehen, ein Gefühl der Unlust, Einschränkung und Niederschlagung in unserer sinnlichen Natur, und ein Gefühl der Erhebung und Selbstachtung, sofern wir als vernünftige Wesen unsere Würde und Freiheit behauptet haben, aber auch dies Gefühl sollte durch unsere reine Vernunft bewirkt werden. Bei einer solchen reinen Sittlichkeit, welche die Vernunft von uns fordert und zu welcher wir uns eben deswegen auch müssen erheben können, sollte die Freiheit als etwas Reales vorausgesetzt und geglaubt werden. Diese Sittlichkeit sollte das absolute, höchste Gut seyn, in Verbindung mit Glückseeligkeit aber, welche wir als empfindende Wesen bedürfen, auf welche wir Ansprüche haben und welche von rechtswegen der Tugend zugehört, das vollständige Gut für uns. Wie aber Sittlichkeit und Glückseeligkeit in Harmonie kommen können, und wie unsere Sittlichkeit, was doch zu ihrer Natur gehört, ins Unendliche fortschreiten könne, sollte nur alsdann eingesehen werden können, wenn ein Gott und ein ewiges Leben ist, und eben deswegen sollte beides als Postulat der praktischen Vernunft geglaubt und auf diese Art Religion auf Moral gebaut werden. Nachdem die Moral sich zur Religion erhoben hat, sollte sie nun zugleich als eine göttliche Gesetzgebung in hoher Majestät erscheinen.

Kant selbst sprach in seinen Schriften mehrmals von der Religion und Moral des Christenthums mit großer Verehrung. Er schrieb diesem große Verdienste um die Religions- und Moralphilosophie zu und deutete selbst hie und da auf die Uebereinstimmung seiner sittlichen Grundsätze mit der christlichen Moral hin. Es ist nicht nur für die Sache selbst, sondern auch für die Geschichte wichtig, ihn selbst hierüber zu vernehmen. "Die wundersame Religion des Christenthums, sagt er, hat in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen [w]). Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf Gott durch das Interesse, das sie an denselben zu nehmen nöthigte [x]). Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangeliums mit aller Wahrheit nachsagen, daß es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber auch durch Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten der Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe Schranken der

w) Kritik der Urtheilskraft S. 462.

x) Kritik der reinen Vernunft S. 845 f.

der Demuth gesetzt habe [y]). Er erwies aus den Reden Jesu selbst, daß in dem Christenthum eine vollständige vernünftige Moral enthalten sey. Er berief sich auf die Lehren Jesu, daß nur reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne, daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde, daß Heiligkeit das Ziel sey, wohin der Mensch zu streben habe, daß man durchaus die strengste Wahrhaftigkeit beobachten müsse, und daß der Eid der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch thue, daß der natürliche böse Hang des Herzens ganz umgekehrt werden, daß man seine reinen Gesinnungen auch durch Thaten beweisen, daß man das Gute frölich ausüben solle, daß man zwar Belohnung für das Gute erwarten dürfe, es aber nicht um des Lohns willen, sondern aus Pflicht ausüben solle [z]). Er berief sich auch darauf, daß Jesus das Gebot, Gott und den Nächsten als sich selbst zu lieben, oben anstelle, und erklärte sich darüber so: "Es ist bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heißt: seine Gebote gern thun, den Nächsten lieben heißt: alle Pflichten gegen ihn gern ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gern thun soll, ist in

y) Krit. d. prakt. Vern. S. 154.

z) Relig. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 239 ff.

sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns
: thun obliege, schon von selbst wissen, wenn
ir uns überdem auch bewußt wären, es gern zu
un, ein Gebot darüber ganz unnöthig seyn, und
un wir es zwar, aber eben nicht gern, sondern
ır aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches
ese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht,
:rade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken
ürde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie
lle moralische Vorschriften des Evange-
ums, die sittliche Gesinnung in ihrer
anzen Vollkommenheit dar, so wie sie als
n Ideal der Heiligkeit von keinem Ge-
höpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist,
elchem wir uns zu nähern und in einem ununter-
:ochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu
erden streben sollen [a]). Anderswo erklärt er sich
: "Jesus faßt alle Pflichten 1) in einer allge-
einen Regel zusammen, welche sowohl das inne-
, als das äußere moralische Verhältniß in sich be-
:eift, nämlich: thue deine Pflicht aus keiner an-
:rn Triebfeder, als der unmittelbaren Werth-
häßung derselben d. i. liebe Gott, den Gesetz-
:ber aller Pflichten, über alles, 2) in einer be-
ndern Regel, nämlich die das äußere Verhält-
ß zu andern Menschen betrifft: liebe einen je-
n als dich selbst d. i. befördere sein Wohl aus
nmittelbarem, nicht von eigennützigen
riebfedern abgeleitetem Wohlwollen,
elche Gebote nicht bloß Tugendgesetze, sondern
orschriften der Heiligkeit sind, der wir nach-
reben sollen, in Ansehung deren aber die bloße
achstrebung Tugend ist. Er setzte noch hin-
zu,

a) Krit. d. prakt. Verm. S. 147 f. Vergl. noch S. 229 f.

zu, daß die christliche Moral ihre Lehren überdieß durch das musterhafte Beyspiel ihres Urhebers anschaulich mache" [b]). Daß ein so großer und erhabener Moralphilosoph im Christenthum, und zwar mehr als in den philosophischen Systemen Reinheit der sittlichen Grundsätze fand, konnte ihm nicht anders als zur Ehre gereichen, und hätte die Aufmerksamkeit der Moraltheologen auf diese reine Vernunftmoral richten müssen, wenn sie es nicht auch schon ohne dieß durch sich selbst hätte thun können.

Dieß geschah denn auch. Bartels suchte die Uebereinstimmung der christlichen Moral mit der Moral der reinen Vernunft noch mehr ins Licht zu setzen und jene auf diese Art wider ihre Gegner zu vertheidigen [c]). Tieftrunk suchte zu zeigen, daß der einzigmögliche Zweck Jesu dahin gegangen sey, eine reinvernünftige Moral und eine moralische Religion zu gründen [d]). Joh. Wilh. Schmid suchte zu beweisen, daß der Geist der Sittenlehre Jesu kein anderer, als die reine Vernunftmoral sey, daß ihr durchaus das reine Vernunftprincip zum Grunde liege, daß Jesus keine andere Absicht gehabt habe, als an die Stelle der Jüdischen Religionsverfassung eine Religion und Moral des Geistes und Herzens für alle Menschen zu setzen und eine moralische Kirche zu errichten, und daß alles Uebrige, was er gelehrt und ver-

b) Religion S. 242. 246.

c) Ueber den Werth d. Sittenl. Jesu I. 230 ff.

d) Einzig möglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. Berlin 1789. 2. A. 1793.

veranstaltet habe, nicht wesentlich sey, sondern bloß zur äußern Form und Einkleidung, und als Mittel der ersten Einführung seiner Lehre gedient habe [e]). Nach denselben Ideen schrieb er nicht nur ein paar Lehrbücher der christlichen Moral [f]), sondern fieng auch an, sie in einem größern Systeme zu bearbeiten [g]). Ammon [h]), Vogel [i]), Lange [k]), und Andere folgten mit Lehrbüchern nach, welche nach denselbigen Grundsätzen geschrieben, und bei welchen zum Theil auch die von Kant im Jahr 1797. herausgegebenen Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre benutzt waren. Von der andern Seite erhoben sich auch starke Widersprüche nicht nur wider die Wahrheit der Kantischen Grundsätze, wovon eigentlich hier nicht die Rede seyn kann, sondern wider eine solche Anwendung derselben in der christlichen Moral und wider die vorgegebene Uebereinstimmung beider. Döderlein

e) Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. Jena 1790.

f) Theologische Moral. Jena 1793. Lehrbuch der theologischen Moral für akademische Vorlesungen. Jena 1794.

g) Christl. Moral wissenschaftlich bearbeitet I. Jena 1797. Von einem Ungenannten fortgesetzt II. 1800. III. 1804.

h) Die christl. Sittenl. nach einem wissenschaftlichen Grundrisse zunächst für seine Vorlesungen entworfen. Gött. und Erlang. 1795. 2. A. 1798.

i) Lehrbuch der christl. Moral. Nürnb. und Altdorf. 1803. Compendium der theol. Mor. — 1805.

k) System der theol. Moral. Leipz. und Rostock 1803. Seiler's Moral der Vernunft und der Bibel. Erlangen 1799. ist für die Jugend und für die obern Classen der Gymnasien bestimmt, und trägt die reinern Grundsätze mit musterhafter Popularität und Kürze vor.

lein in seinem akademischen Lehrbuche [l]), Maaß in einer Schrift über die Aehnlichkeit der christlichen mit der neuesten philosophischen Sittenlehre [m]), Reinhard in einer neuen Ausgabe seines Systems [n]) standen dawider auf, und auch Ammon trat späterhin [o]) auf ihre Seite. Von beiden Seiten wurde unstreitig viel Geist, Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgewandt, und mitten unter Widersprüchen und Streitigkeiten, welche zum Theil sehr lebhaft wurden, wurde man doch über gewisse Puncte einig, und man kann nicht leugnen, daß durch den Einfluß der kritischen Philosophie für die Ansicht und die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Sittenlehre ein Gewinn herauskam, welcher nicht nur nicht einseitig war, sondern auch auf beide entgegengesetzte Partheien selbst fiel. Es kann nicht hieher gehören, von allen diesen Schriften hier ausführlichen Bericht zu erstatten, noch weniger den Streit zu entscheiden. Die Schriften sind in den Händen derjenigen, welche sich für die Sache selbst interessiren, und das Urtheil über Dinge, welche noch so neu sind, mag der Nachwelt überlassen bleiben. Es wird genug seyn, wenn hier im Allgemeinen gezeigt wird, was man von beiden Seiten eigentlich wollte, wie man die Einstim-

l) Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre zum Gebrauch für Vorlesungen. Jena 1789. 2. A. 1794.

m) Leipz. 1791.

n) I. Th. Wittenb. und Zerbst 1797.

o) Neues Lehrbuch der religiösen Moral und der christlichen insbesondere. Gött. 1800. Vollständiges Lehrbuch der christlich-religiösen Moral. Gött. 1806.

nung oder den Widerspruch der christlichen und
sophischkritischen Moral darzuthun suchte, und
die gemeinschaftliche Wirkung der letzten auf
n Seiten war.

Diejenigen, welche auf der einen Seite stan-
waren deswegen, wie sich vermuthen läßt,
in allen Stücken einig. Sie stimmten darin
ein, daß der reinen praktischen Vernunft der
nat in der Moral überhaupt gebühre, daß sie
auch in oberster Instanz über jede sich als ge-
bart ankündigende, folglich auch über die christ-
Moral zu richten habe, und daß diese sich
lich durch ihre Uebereinstimmung mit der Ver-
t als wahr und göttlich legitimiren könne.
legten aber ein großes Gewicht darauf, daß
Christenthum, ohne Philosophie zu seyn, doch
r mit der reinen Vernunftmoral übereinstimme,
selbst die vorzüglichsten Moralphilosophieen des
rthums, als die Epikureische, Stoische,
tonische und Aristotelische, und daß sie das
ehmste Mittel gewesen sey, ihr einen größern
gang und schnellern Fortgang unter den Men-
zu verschaffen, und daß sie auch noch jetzt zu
m Zwecke am brauchbarsten sey. Einige aber
en die durchgängige Uebereinstimmung der kriti-
Moralphilosophie mit der christlichen Moral
thun, natürlich mit dem Unterschiede, daß
wissenschaftlich und systematisch, diese aber po-
r war. Andere fanden, daß sich beide wirk-
in gewissen Punkten widersprechen, und wollten
r die christliche Moral durch die Vernunftmo-
weiter führen, reinigen und vervollkommnen,
sie deswegen aufheben zu wollen. Einige fanden
in

in der christlichen Moral ein Mehreres, als in der Vernunftmoral, in den allgemeinen Grundsätzen aber volle Uebereinstimmung, und jenes Mehrere wollten sie als wesentlichen und unterscheidenden Charakter der christlichen Moral doch beibehalten wissen. Einige fanden den höchsten reinvernünftigen Grundsatz der christlichen Moral ausdrücklich im N. T., nur bald in diesem, bald in jenem Ausspruche, vorzüglich in dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, oder in dem: vollkommen zu werden, wie Gott, welche Gebote sie aber wiederum verschieden auslegten, Andere aber behaupteten, die christliche Moral beruhe nur auf diesem höchsten Grundsatze und enthalte viele Spuren von demselben, gebe ihn aber nirgends ausdrücklich und bestimmt für den obersten aus, wozu sie auch als populäre Moral gar keine Ursache gehabt habe.

Die Gründe, mit welchen man die Uebereinstimmung der reinvernünftigen und christlichen Moral vertheidigte, sind folgende: Alle allgemeineren Vorschriften der christlichen Moral, daß man Gott und den Nächsten als sich selbst lieben, daß man andern thun soll, was wir wollen, daß sie uns thun, daß man vollkommen werden soll, wie Gott, daß man sich als Glied eines Körpers, als Mitbürger eines Reichs Gottes betragen, daß der Geist über das Fleisch bei uns herrschen soll, fließen aus dem Vernunftprincipe von selbst ab oder drücken es auch zum Theil auf eine populäre Weise aus. Sie enthält gar keine positive, sondern bloß moralische Vorschriften, einige statutarische Verordnungen ausgenommen, welche zur ersten Einführung derselben nothwendig waren, und bloß zur

Constitution einer Kirche gehören, aber keine moralische Verbindlichkeit haben. Sie legt allein der Tugend einen innern absoluten, ewigen Werth bei. Sie trägt ihre Vorschriften meist kategorisch vor, ohne auf eine dadurch zu erreichende Absicht zu sehen. Sie verlangt, daß man das Gute bloß aus Schuldigkeit, nicht um des Lohns willen, und aus reinem Herzen thun soll, und wenn sie sinnliche Beweggründe gebraucht, so geschieht es nur um der Schwächern willen und um die rohe Sinnlichkeit durch feinere und höhere Freuden niederzuschlagen. Sie steht in der engsten Verbindung mit der Religion, ohne auf dieselbe gebaut zu seyn, vielmehr reinigt sie selbst die Religion. Sie macht Tugend zur unerlaßlichen Bedingung wahrer Glückseeligkeit, stellt diese als Belohnung Gottes und beide als das vollendete Gut dar. Sie enthält die erhabensten Begriffe von der innern Würde des Menschen, und gebraucht diese als Beweggrund, die Pflichten gegen sich selbst und Andere auszuüben. Sie untersagt aufs strengste jede Unwahrheit und Lüge, auch den Eidschwur, wie die reine Vernunftmoral.

Die Gründe, welche von der andern Seite entgegengestellt wurden, müssen nun gleichfalls angeführt werden. Döderlein fand den Kantischen Grundsatz eben so wenig, als irgend einen andern hinreichend, um das ganze System der Pflichten des Menschen und des Christen daraus abzuleiten. Er hält auch einen solchen Grundsatz überhaupt nicht für nothwendig, und befürchtet selbst, daß eine solche Allgemeinheit ein solches Princip einem großen Theile der Menschen dunkel, die Ableitung der einzelnen Pflichten schwer und verwickelt, im

Ge-

Gebrauche unsicher, und ohnehin das Bestreben, die einzelnen Pflichten zu erklären, zu bestimmen und zu beweisen, nicht überflüssig machen möchte. Er hält es der Moralität zuträglich, daß der Mensch mehrere Mittel habe, seine Pflicht mit Sicherheit und Ueberzeugung zu lernen, und daß ihn auf dem Wege der Tugend Erfahrung, Vernunft und Offenbarung vereint und harmonisch zur Vollkommenheit führen. Daß Jesus durch das allgemeine Princip der Socialpflichten Math. 7, 12. das reine Vernunftprincip nicht bestätige, scheint ihm keines Erweises zu bedürfen. Und von dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sagt er, daß wenn Jesus und Paulus es für das Hauptgesetz erklären, sie nicht die Absicht haben, ein allgemeines Princip der Erkenntniß festzusetzen, und daß Liebe schon moralische Kenntnisse voraussetze [p]). Stärkere Gegengründe wurden von Andern vorgebracht. Man protestirte wider das oberste Ansehen der Vernunft in der Moral. Man bemerkte, daß es in dem Begriffe jeder Offenbarung und der christlichen insbesondere liege, daß sie Dinge enthalte, die auf Autorität angenommen werden müssen, die man für Pflicht ansehen soll, weil sie das Zeugniß und den Befehl Gottes für sich haben,

p) Döderlein's Entwurf zeichnete sich durch Gedrängtheit und Auswahl aus. Popularität und Religiosität betrachtete er als die eigenthümlichsten Charaktere der christl. Moral, und zwar die letzte so, daß sie die Tugend auf den Glauben an Gott, seine Oberherrschaft und Vergeltung gründe. Uebrigens beobachtete er die alte Methode, wenn er die Gesinnung des Christen nach allen ihren Theilen und Objecten, und die Aeusserung dieser Gesinnung in zwei besondern Theilen abhandelte.

ben, daß also die Offenbarung den Umfang unsers Wissens über die Grenzen unsers natürlichen Erkenntnißvermögens hinaus erweitern wolle und von unserer Vernunft fordere, diese Erweiterung ihrem Schöpfer zu glauben, wenn sie auch jetzt zu ihrer Begründung nichts aus sich selbst hernehmen kann. Daraus schloß man die Unvereinbarkeit der kritischen Philosophie mit der christlichen Moral. Man bemerkte insbesondere, daß jene Philosophie keine andere moralische Vorschrift gelten lasse, als welche die Vernunft sich selbst gebe, daß sie also die geoffenbarte christliche Moral für eine Heteronomie erklären müsse. Man führte an, daß Jesus und die Apostel die Moral durchaus auf Religion bauen, daß sie von den sinnlichen Beweggründen einen sehr starken, häufigen und mannichfaltigen Gebrauch machen, daß sie eine Tugend voll Glauben und Gefühl, nicht aber eine kalte, gefühllose Vernunfttugend fordern, daß sie lehren, der Mensch könne sich nicht durch eigene Kraft bessern, sondern nur durch den gnädigen Einfluß Gottes gebessert werden, daß ihre Sittenlehre ganz von der Glaubenslehre durchdrungen ist, daß ihre Moral als populäre und für alle Menschen bestimmte Lehre nicht reine Vernunftmoral seyn könne, daß sie der menschlichen Natur angemessener, wirksamer und vielseitiger sey, als die der kritischen Philosophie.

Und doch hat die Kantische moralische Metaphysik und Tugendlehre eine so große und durchgreifende Revolution hervorgebracht, daß ihre Folgen selbst auch bei ihren Gegnern unter den Moraltheologen sichtbar wurden, und daß auch sie ihr von

von gewissen Seiten Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Reinhard gesteht [q]), aus dieser Philosophie viel gelernt zu haben und durch sie auf so vielerlei Mängel der vorigen Auflagen seines Systems aufmerksam gemacht worden zu seyn, daß er nicht umhin gekonnt habe, vieles genauer zu entwickeln, anders zu stellen und besser zu erweisen, auch manches ganz Mangelnde zu ergänzen. Selbst sein Vollkommenheitsprincip suchte er durch das reine Vernunftprincip genauer zu bestimmen [r]). Ammon gesteht zu, daß die Kantische Metaphysik der Sitten den moralischen Forschungsgeist geweckt, über Menschengröße und Menschenwürde vortreffliche Ideen in Umlauf gebracht, und einzelne streitige Pflichten in ein neues und helles Licht gesetzt habe [s]). Man kann aber noch mehr von ihr sagen. Als sie bekannt wurde, war es ganz gewöhnlich geworden, die Moral überhaupt und die christliche insbesondere als eine Glückseeligkeitslehre zu behandeln, wodurch sie alle Reinheit, Festigkeit und Moralität verlor [t]). Kant widerlegte dieß

q) System 3. A. Vorr. S. XXXVI f.

r) a. O. S. 272. 278 f.

s) Neues Lehrb. Vorr. S. IV.

t) J. D. Michaelis hätte doch in seinen von mir herausgegebenen Vorlesungen über die Moral. Gött. 2 Thle. 1792. das Princip aufgestellt: Suche die ausgedehnteste Glückseeligkeit zu befördern, und demselben nur insofern Verbindlichkeit zugeschrieben, als Gott unsere Glückseeligkeit wolle. Uebrigens suchte er in diesen Vorlesungen die biblische Moral durch die philosophische zu bestätigen und schrieb jener eine größere Gewißheit der Pflichten, eine stärkere Verbindlichkeit, kräftigere und mehrere Beweggründe als Vorzüge zu. Das

dieß System völlig, nahm ihm selbst bei seinen meisten Gegnern sein Ansehen, und erwies dadurch auch der theologischen Moral einen großen Dienst. Er lehrte auch diejenigen, welche ihr als einer geoffenbarten Moral die Vernunft unterordneten, ihre Vernunftmäßigkeit besser erweisen, und stellte die Reinheit und Erhabenheit ihrer allgemeinen Aussprüche in ein neues Licht. Er gab den Untersuchungen über dieselbe aufs neue Leben und Schwung, und hob sie in demselbigen Grade, in welchem er überhaupt die Moral als die Seele alles menschlichen Wissens, Philosophirens und Lebens hob.

Joh. Ernst Christ. Schmidt's Lehrbuch enthält eigentlich eine philosophische Sittenlehre, gleichfalls eine Frucht der durch die kritische Philosophie neu aufgeregten philosophischen Forschungen, mit wenigen Rücksichten auf die christliche Moral [u]). Ueber das Allgemeine derselben kommt nichts vor, als daß die Gewißheit von dem Sittengesetze, die durch die Erhebung zur Sittlichkeit allein entstehe, dem N. T. so wenig fremd sey,

Das Buch enthält mehrere originale Gedanken und ist in manchen Punkten strenge, namentlich in dem der Lüge. Bahrdt in dem Systeme der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Allen Christen und Nichtchristen lesbar I. und II. Th. 3. A. Berlin 1791. III. Riga 1792. behandelte auch die Moral des Christenthums als Glückseeligkeitslehre. Sein früher herausgegebenes: System der Moraltheologie. Erfurt 1770. ruht gleichfalls auf dem Fundamente der Glückseeligkeit, ist aber noch sehr dogmatisch und orthodox. S. Ernesti neueste theol. Bibl. I. 327 ff.

u) Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christenthums. Gießen 1799.

sey, daß es vielmehr die Wahrhaftigkeit seiner Lehren darauf gründe, und daß die christliche Sittenlehre dem Menschen offenbar das Ziel vorstecke, der Gottheit nachzuahmen oder nach absoluter Vollkommenheit zu streben, welches auch das Princip aller Sittenlehre sey.

Casuistik findet man fast nur noch in theologischen Bedenken, und Mystik in ascetischen Schriften.

Drittes Kapitel.

Geschichte der christlichen Moral in der katholischen Kirche.

Auch in dieser Periode ist die katholische Kirche die reichste und fruchtbarste an moralischen Schriftstellern. Diese theilen sich immer noch in die Hauptclassen der Jesuitischen, der Jansenistischen, derjenigen, welche sich an die herrschende Kirchenmoral halten, und der mystischen. Dieser Unterschied hört zwar niemals gänzlich auf, allein der Jesuitismus, Jansenismus und Mysticismus verlieren nach und nach ihre alte Kraft und Lebendigkeit, und treten nicht mehr in so schneidenden Verschiedenheiten hervor. Dafür aber treten jetzt andere merkwürdige Veränderungen ein. Die römischkatholische Moral macht sich nach und nach immer mehr von der alten Scholastik und Casuistik, sowohl in Form als in Materie los. Andere philosophische Systeme,

welche

welche im Schooße der protestantischen Kirche entsprungen sind, gewinnen großen Einfluß auf die Schriften der Moraltheologen. Auch die Schriften protestantischer Theologen werden von ihnen genützt. Ihre Systeme werden einfacher, verständlicher, praktisch brauchbarer. Sie ziehen von den Fortschritten der philosophischen und theologischen Wissenschaften Gewinn. Sie werden häufig in den Landes-Sprachen geschrieben, und in einem bessern Geschmacke vorgetragen. Sie wählen mehr das Interessante und Wichtige aus, und schmelzen aus dicken Folianten in kleinere Bände zusammen. Sie erheben sich mehr zur allgemeinen Wissenschaft, statt daß sie vorher mehr casuistische Anweisungen für Beichtväter waren. Sie trennen sich mehr von andern verwandten Wissenschaften. Für das, was sie abgeben, nehmen sie neuen, bessern Stoff in sich auf. Bei allem diesem aber wird, wie sich vermuthen läßt, das Ansehen der Tradition in der Moral beibehalten, nur wird die Tradition selbst ärmer und ihr Ansehen sinkt unvermerkt.

Die Jesuiten gaben es immer mehr auf, die Moral in großen casuistischen Werken nach Belieben zu drehen und zu winden. Dieser Kunstgriff verlor nicht nur seine Kraft, sondern wurde ihnen, wie sie wohl fühlten, äußerst nachtheilig. Der Orden selbst glaubte seine alten ausschweifenden Grundsätze beschränken zu müssen, so weit es, ohne sich zu sehr zu compromittiren, geschehen konnte. Man ließt in den Acten der fünften Generalcongregation desselben folgendes: Da die Congregation erfahren hat, daß einige Personen glauben, die Gesellschaft Jesu habe

gleich-

gleichsam durch Einstimmigkeit aller ihrer Mitglieder sich vorgesetzt, die Meinung der Lehrer zu vertheidigen, welche behaupten: daß es erlaubt sey, der weniger probablen, aber der Freiheit günstigen Meinung zu folgen, und die mehr probable und mit dem Gebote übereinstimmende Meinung zu verlassen — so hat sie für gut gefunden, zu erklären, daß die Gesellschaft niemals verhindert hat, noch auch jetzt verhindert, daß diejenigen, welchen die entgegengesetzte Meinung besser scheint, sie lehren mögen. Verworfen wurde also zwar der Probabilismus nicht, aber man durfte doch das Gegentheil von einem seiner verkehrtesten Sätze lehren. Dieser Erlaubniß hatten sich schon im Anfang des 17. Jahrhunderts mehrere Jesuiten bedient [v]); sie fanden aber wenige Nachfolger, bis am Ende des Jahrhunderts selbst der Ordensgeneral Gonzalez wider den Probabilismus schrieb, übrigens den Mitgliedern der Gesellschaft die Freiheit ließ, auch das Gegentheil zu vertheidigen. Bald im Anfange des 18. Jahrhunderts aber traten zwei bedeutende Jesuitische Schriftsteller als Gegner des gewöhnlichen Probabilismus auf, ohne jedoch allen und jeden Probabilismus zu verwerfen. Gisbert, Professor zu Toulouse, untersuchte diese Materie wirklich mit viel Scharfsinn [w]). Er zeigt zwei Sät-

v) *Ferd. Ribellus* de Justitia et Jure. 1601. T. I. *Camitoli* Quaestt. mor. 5. *Andr. le Blanc* Candidus Philaleth.

w) L'antiprobabilisme — Paris 1703.

Gattungen des Probabilismus an, welche ihm gleich verhaßt sind. Der eine ist der strengere, welcher die Probabilität des Gesetzes wider die Freiheit, der andere der laxere, welcher die Probabilität der Freiheit wider das Gesetz geltend macht. Er selbst nimmt einen andern Probabilismus an. Um sich über diesen deutlich erklären zu können, definirt er die wahre Probabilität, welche der Gegenstand desselben ist, so, daß sie eine so große Wahrscheinlichkeit sey, als nach reifer Prüfung hinreiche, um einen klugen Menschen zu überzeugen, und dieser Wahrscheinlichkeit schreibt er nur alsdann Gründlichkeit zu, wenn man bemerkt hat, daß man nicht unter gleichen oder ähnlichen Umständen durch sie getäuscht worden ist. Er setzt die Maaßstäbe fest, nach welchen die Wahrheit oder Falschheit jeder Probabilität zu untersuchen ist. Man kann sie also untersuchen durch die Idee eines Gottes, welche in uns ist und in welcher alle Wahrheiten eingeschlossen sind, durch die ersten Regeln der Klugheit und die Principien der Moral, welche Gott in jedes Menschenherz geschrieben hat, durch die heil. Schrift, durch die Tradition, durch das kanonische Recht, durch die allgemein verbreitete Meinung der Kirche. Nun können entweder zwei Probabilitäten mit einander streiten, von welchen die eine für das Gesetz, die andere für die Freiheit ist, oder eine Probabilität kann für sich, ohne eine entgegengesetzte, vorhanden seyn. Der erst Fall kann wiederum auf dreierlei Art statt finden: 1) die Probabilität, welche für das Gesetz ist, kann größer seyn, als die, welche für die Freiheit ist. Da muß man die erste vorziehen:

dazu

dazu verbinden die Idee eines Gottes, welcher unser Gebieter, weise und heilig ist, die uns angebornen moralischen Principien, welche uns zur Wahl des weniger Zweifelhaften und des Bessern anleiten, auch Schrift, Tradition, kanonisches Recht und die Stimme der Kirche. 2) Die Probabilitäten können anf beiden Seiten gleich seyn. Da muß man sich dem Gesetze unterwerfen. 3) Die Probabilität für die Freiheit kann größer seyn, als die für das Gesetz. Hier entscheidet Gisbert für die Freiheit. Er behauptet sogar, daß man im Urtheilen und Handeln der probableren Meinung folgen darf, wenn sie auch weniger sicher ist. Er giebt jedoch diese Maxime nur für einen einfachen Rath aus. Er führt das Beispiel an, daß das Mönchsleben ein sichrerer Weg zum Himmel sey, als das Weltleben, und jenes doch durch kein Gebot vorgeschrieben sey. Er setzt noch hinzu, daß die größere Probabilität beträchtlich größer seyn muß, und daß, wenn sie nur unbedeutend größer wäre, man sie in diesem Falle nicht vorziehen, sondern vielmehr dem Gesetze unterwerfen müsse. Was die absolute Probabilität entweder des Gesetzes oder der Freiheit betrifft, so setzt Gisbert zwei Regeln fest: Man ist versichert, nicht zu sündigen, wenn man vernünftiger Weise urtheilt, daß etwas erlaubt ist, wenn man es hinreichend geprüft, die Umstände in Betracht gezogen und sich von der Richtigkeit seines Urtheils überzeugt hat. — Die absolute Probabilität des Gesetzes bringt die strengste Verbindlichkeit hervor, es zu beobachten. Gisbert gesteht, daß es ihm schwer geworden sey, sich von Irrthümern zu befreien, welche er 20 Jahre hindurch

angenommen und gelehrt habe. Ein anderer Jesuit, Namens Camargo, Professor zu Salamanca griff den neuen Probabilismus noch bestimmter und nachdrücklicher an, und vertheidigte doch zugleich seinen Orden x). Er stellt den Grundsatz auf, daß es nicht erlaubt ist, zu handeln, als wenn man wirklich, vernünftig und nach reifer Ueberlegung urtheilt, daß das, was man thun will, wahrhaft gut und dem Gesetze Gottes gemäß ist. Er will keine neue Gründe erfinden, um den neuen Probabilismus zu widerlegen, sondern nur die längst bekannten und angenommenen Gründe zu diesem Zwecke gebrauchen. Er zeigt also, daß diese Lehre das ganze Alterthum wider sich habe, daß sie nur auf neuen und schwachen Autoritäten beruhe, daß sie seit ihre Bekanntwerdung von Päbsten verdammt und von vielen angesehenen Schriftstellern bestritten worden sey, und daß Bischöfe, Synoden, ganze Mönchsorden und Universitäten entgegengesetzte Lehren aufgestellt haben. Uebrigens behauptet er, daß der Probabilismus keine Lehre des Jesuitenordens sey, in dessen Constitutionen sich gar nichts für, wohl aber vieles wider ihn finde. Er entschuldigt auch die Jesuitischen Probabilisten, welche nur deswegen zahlreich seyen, weil viele die theologische Moral gelehrt haben. Wenn einige von ihnen, sagt er, getäuscht von andern Theologen, mit Geist eine Lehre vertheidigt haben, welche sie für wahr, bequem und der menschlichen Schwachheit angemessen hielten, was ist darin Verdammliches? Es ist kein Verbrechen, Geist zu haben oder getäuscht zu werden.

Uebri-

x) Regle de l'honnesteté morale ou traité théologique de la maniere d'agir moralement. à Naples 1704.

Uebrigens fuhren doch manche Jesuiten fort, Moralsysteme in dem alten Jesuitischen Geiste herauszugeben, und die Jansenisten wegen ihrer strengen Moral anzuklagen und anzugreifen [y]). Busembaum's Moraltheologie wurde von Claude Lacroix [z]) und Anton Zaccaria mit Zusätzen herausgegeben, und der letzte wollte die Casuistik wider alle mögliche Einwürfe vertheidigen [a]). Wer wird nach dem, was in dieser Geschichte schon vorher von der Jesuitischen Moral vorgekommen ist, noch verlangen, daß der elende Charakter dieser Schriften noch besonders beschrieben werde?

Man fand daher auch für nöthig, die Moral der Jesuiten fortgesetzt zu bestreiten, sie in ihrer Blöße darzustellen, sie aufs neue zu verdammen und ihr eine reinere Moral entgegenzusetzen. Heinrich a St. Ignatio, ein Carmelite aus Flan-

y) *J. Marini* Theolog. speculat. et moralis. Venet. 1720. 3 Voll. *J. B. Taberna* synopsis Theol. practicae, complectens et explicans principia generalia ad integram rerum moralium et conscientiae tractationem pertinentia. Colon. 1736. *Math. Stoz* Tribunal poenitentiae. edit. 2. Bamberg 1758. *B. Francolini* Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus. Romae 1705. Von diesem Buche s. *Dupin* XLII. 293 sqq.

z) *H. Busembaum* Theol. mor. nunc pluribus partibus aucta — Colon. 1757. Eben dieser Jesuite hat auch eine Theol. mor. Venet. 1749. herausgegeben.

a) *H. Bus.* Th. mor. nunc pluribus partibus aucta ab *Alph. de Ligorio* Rector. maj. congregat. SS. Redemptoris —— Accedit nunc primum *Zachariae* Diss. Prol. de Casuisticae Theol. originibus, locis atque praestantia. 2 Voll. Rom. 1757.

Flandern, stellte ihr eine zweifache Theologie der Heiligen oder Ethik der Liebe entgegen, welche er vorzüglich aus Augustinus, Thomas und Jansenius zog und wider die neuen Casuisten standhaft vertheidigte [b]). In der zweiten untersucht er auch den Ursprung der schlaffen Moral, ihre schrecklichen Folgen, und die Mittel sich wider dieselben zu verwahren. Er setzt die Erhabenheit der christlichen Sittenlehre in das hellste Licht, und begegnet den Klagen und Einwürfen wider die strenge Moral. Er vertheidigt die reine Liebe, sucht aber wider die Quietisten zu zeigen, daß sie das Vergnügen nicht ausschließe, welches man in der Liebe der geliebten Person finde, sondern nur das Gut, welches von ihr verschieden und getrennt wäre. Er widerlegt die Probabilisten sehr ausführlich. Im Jahr 1716. fieng die Sorbonne zu Paris an, einen Lehrkörper herauszugeben, dessen erster Theil die Moral enthielt, worin viele der Jesuiten Lehrsätze scharf getadelt werden [c]). Durch ihre Angriffe auf Quesnel's Neues Testament zogen sie sich ein paar Schriften zu, in welchen mit bewundernswürdigem Fleiße auch ihre Morallehren gesammelt und in den grellsten Contrast mit der Kirchenlehre

b) Theologia sanctorum veterum ac novissimorum circa universam morum doctrinam adversus novissimas juniorum Casuistarum impugnationes strenue propugnata. Leodii 1707. Ethica amoris sive Theologia sanctorum, magni praesertim Augustini et Thomae Aquinatis, circa universam amoris et morum doctrinam, adversus novitias opiniones strenue propugnata et in materiis principaliter hodie controversis discussa. Leod. 1709. 2 Voll.

c) Neu mit Anmerkungen herausgegeben von *Chr. Math. Pfaff.* Tub. 1718.

lehre gestellt waren [d]). Im Jahr 1744. bestritt ein Dominikaner noch den Jesuitischen Probabilismus in einem sehr ausführlichen Werke und nahm sich der Strenge in der Moral an [e]). Im Jahr 1760. gab Franzoja Busembaum's Moraltheologie mit strenge prüfenden und widerlegenden Anmerkungen heraus [f]). Als das Parlement zu Paris im Jahr 1761. das Institut der Jesuiten verdammte, verordnete es auch, daß viele Schriften von ihnen, weil sie alle Grundsätze der christlichen Moral umstoßen, und mörderische Lehren vortragen, durch den Scharfrichter zerrissen und verbrannt werden sollen. Als der König noch einen Zeitraum von einem Jahre bestimmte, ehe die Beschlüsse des Parlements zur Vollziehung kommen sollten, benutzte dieses den Aufschub, um aus seiner Mitte eine Commission zu wählen, welche die moralischen Bücher des Ordens untersuchen und in

d) Lex Hexaples ou les six colonnes sur la constitution Unigenitus. 6 Voll. Amst. 1717. 1721. In sechs Columnen stehen Quesnel's Sätze, welche in der Constitution verdammt sind, seine eigenen Worte, Stellen der Schrift und der Väter, welche seine Lehren beweisen, mancherlei Anmerkungen, Quesnel's Entschuldigung und die schändlichen Lehren der Jesuitischen Casuisten. Historie du livre des reflexions morales sur le N. T. et de la constitution Unigenitus, pour servir de préface aux Hexaples. Amsterd. 1723.

e) Della storia del Probabilismo et del Rigorismo del *Dan. Concina*. 1744. 2 Voll.

f) Theol. mor. ab *H. Bus*. primum tradita, tum a *Cl. la Croix* et *F. A. Zaccaria* aucta, nunc demum ab *A. Franzoja* juxta saniores ac praesertim angelicas *D. Thomae Aquinatis* doctrinas ad trutinam revocata. Bonon. 1760.

in einen Auszug für das Publicum bringen sollte. Die Commissarien brachten ihre Arbeiten von Zeit zu Zeit ins Parlement, wo man sie mit dem Originaltexte verglich und ordnete. So entstand ein sehr zuverlässiges und beglaubigtes Werk, bestehend aus Stellen, welche aus Jesuitischen Schriften gezogen und in lateinischer und französischer Sprache nebeneinander gestellt waren, und woraus man den Hauptinhalt ihrer Moralwerke recht deutlich und bequem ersehen konnte [g]). Die meisten Schriften, welche dabei gebraucht und pünctlich angeführt sind, sind aus dem 17. Jahrhundert, es findet sich aber doch auch eine ziemliche Anzahl aus dem 18. Jahrhundert darunter, man kann also aus diesem Buche die Literatur der Jesuitischen Moral noch bereichern. Selbst nachdem der Orden 1773. aufgehoben war, starb der Keim der alten Grundsätze nicht aus. Schon vorher waren diese Grundsätze nicht bloß auf den Jesuitenorden eingeschränkt, auch manche andere Theologen nahmen sie mehr oder weniger an, und dieß hörte nach der Aufhebung des Ordens nicht auf. Unter den Exjesuiten selbst nahmen verschiedene keinen Anstand, sich in ihren Schriften deutlich genug zu der alten Ordensmoral zu bekennen. Unter diesen ist Bened. Stattler, Professor zu Ingolstadt, besonders merkwürdig. Schon in den Jahren 1777. und 78. erstattete die theologische Facultät daselbst einen Bericht

g) Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre, que les soi-disans Jesuites ont dans tous les tems et persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs superieurs et generaux, vérifiés et collationnés par les Commissaires du Parlement &c. Paris 1762.

richt an den geistlichen Rath zu München, worin sie unter andern klagte, daß jener Exjesuit den Probabilismus, den Molinismus, die Lehren von der philosophischen Sünde mit dem größten Beifalle vortrage, und im Jahr 1779. übergab der geistliche Rath selbst der Regierung eine sehr nachdrückliche Vorstellung wegen der Grundsätze und Absichten dieses Exjesuiten [h]). Die Schriften desselben, welche in der Folge herauskamen [i]), bestätigten die Wahrheit dieser Anklagen nur zu sehr. In einer derselben, welche auf fürstlichen Befehl in den Lycäen eingeführt war, las man unter andern folgende Sätze: Wenn der Nothleidende durch eigene Arbeit wegen Krankheit oder Abgang alles Verdiensts nicht im Stande ist, sich seine großen Nothbedürfnisse zu verschaffen, so hat er das Recht, dem Reichen seinen Ueberfluß durch heimliche oder öffentliche Gewalt abzunehmen. — Wenn durch Würde allein uns wegen ungerechten Eigennutzes und Partheilichkeit kein Weg zu öffentlichen Aemtern offen steht, und überdieß nur Unfähigere und Unwürdigere sich aus solchen Ursachen dazu eindrängen würden, so ist es erlaubt, wenn Gottes- und Nächstenliebe der Beweg-

h) Schlözer's Briefwechsel Th. IX. Heft 49. S. 8 ff.

i) Vollständ. christl. Sittenlehre für den gesammten christl. Haus- und Familienstand ꝛc. Augsb. 1789–91. 2 Bde. Ethica christ. communis. Aug. Vind. 1791. 6 Ti. Ethica christ. universalis. ibid. ed. 2. 1793. Allgemeine katholisch-christl. Sittenl. oder wahre Glückseeligkeitslehre aus hinreichenden Gründen der göttl. Offenbarung und der Philosophie für die obersten Schulen der Pfalzbaierischen Lycäen auf höchsten churfürstlichen Befehl verfaßt. 2 Bde. München 1790.

weggrund ist, sogar verdienstlich, auch durch Schenkungen oder Verehrungen die Gunst derjenigen zu dem Ende zu gewinnen, welche die Aemter zu übertragen die Macht haben. — Einer schweren schmachbringenden Realinjurie, z. B. einem Stockstreiche, einer Maultasche ins Angesicht darf man durch Ermordung des Beleidigers, wenn es nicht anders möglich ist, zuvorkommen um sie abzulehnen; doch räth die christliche Liebe, sich dieser Nothwehr zu entschlagen, insofern nicht gar zu schwere Uebel für andere mit uns verbundene Personen aus so einer christlichen Geduld bevorstünden. Auch gegen die Gefahr der Wiederholung ist es erlaubt, durch Ermordung des Beleidigers sich zu erwehren. — Schweren Verleumdungen ist es zwar insgemein nicht, aber doch alsdann erlaubt, durch Ermordung des Verleumders zuvorzukommen, wenn es gewiß vorhergesehen würde, daß ein gewiß falscher Verleumder gewissen Glauben finden, uns aber zugleich alle Mittel der Ehrenrettung durch Betrug oder Gewalt abschneiden würde, und wenn wir auch selbst durch die Ermordung desselben nicht eben so viel Gefahr von Schande zu besorgen hätten, als wir dadurch zu vermeiden suchten. — Auch ein falsches Laster dem Verleumder anzudichten, ist erlaubt, wenn dieß das einzige hinlängliche, schlechterdings nothwendige und auch gewiß dienliche Mittel ist, ihm allen Glauben und Credit im Verleumden zu nehmen, und wenn auch sonst niemand daraus, und auch selbst den Beschützer seiner Ehre keine eben solche Schande davon bevorsieht [k]).

Jan-

k) Allg. kathol. christl. Sittenl. I. 427. 460. II. 337 ff.

Jansenistische Moraltheologen sind in der Regel diejenigen, welche die Jesuitische Moral bestreiten. Immer unterscheiden sie sich durch Strenge, durch die Lehre von der Liebe, als dem Princips aller Moral und Moralität, und von der Heiligung des Menschen bloß durch den h. Geist, kurz durch die Moral, welche zu anderer Zeit aus dem Buche des Jansenius ausgezogen worden ist. Solche Moralisten trifft man im 18. Jahrhundert in großer Anzahl und fast überall zerstreut an. Eben so findet man aber auch viele, welche sich zur Jesuitischen Laxität mehr oder weniger hinneigen. Eine dritte Classe machen diejenigen aus, welche eine Mittelstraße betreten, und diese sind wohl nach und nach die zahlreichste geworden. Die bessern unter ihnen weichen nur darin von dem Jansenismus ab, daß sie dem Menschen wirkliche Freiheit und eigene moralische Würdigkeit zugestehen und die harte Buß- und Uebungslehre verlassen, und nähern sich insofern den Jesuiten; von diesen aber entfernen sie sich insofern gänzlich, als sie Probabilismus und Laxität verwerfen und auf die innere Reinheit und Heiligung des Herzens den höchsten Werth setzen. Die Zahl der theologisch-moralischen Schriftsteller häuft sich hier so sehr, daß es schwer wird, mit einer dieser Geschichte angemessenen Oekonomie und Auswahl zu verfahren, und das Ganze in eine gewisse Ordnung zu bringen.

Anfangs war noch die Aristotelisch-Scholastische Methode herrschend, verbunden mit einer strengen Anhänglichkeit an die angenommene Kirchenmoral, und mit geringer Benutzung der Fortschritte der Aufklärung und der übrigen Wissenschaf-

ten für die Moraltheologie. Die Moraltheologen, welche zu dieser Classe gehören, wurden zwar, vorzüglich in Deutschland, immer seltener, aber sie verschwanden doch in diesem Zeitraume niemals gänzlich [l]). Bei andern Schriftstellern bemerkt man um dieselbige Zeit deutliche Spuren Jansenistischer Grundsätze und einer einfachern, dem gemeinen Gebrauche mehr angemessenen Lehrart. Man findet selbst Vorschläge zu einer zweckmäßigeren Einrichtung der Systeme der römischkatholischen Moral [m]). Einige sagten, die bisherige katho-

l) *Lud. Habert* Theol. dogm. et mor. Paris. 1707. 7 Voll. *Jac. Besombes* Theol. moral christ. ex s. script. tradit. conciliis, patribus et insignioribus Theologis excerpta. Tolosat. 1709–11. 8 Voll. August. Vind. 1761. 2 Voll. ibid. 1775. 85. 4 Voll. *Eus. Amort* Ethica christ. Aug. Vind. 1739. Ej. Theol. mor. inter rigorem et laxitatem media. Venet. 1757. 2 Voll. *Hon. Tournely* Praelect. theol. Paris. 1726. 16 Voll. *Dan. Concina* Theol. christ. dogmatico-mor. Romae. 1749. 10 Voll. Ej. Compend. th. mor. Romae. 1762. 2 Voll. Ej. ad Th. mor. Apparat. ibid. 1751. *Mart. Gerbert* Principia th. mor. Aug. Vind. 1758. *Gervasius* de legibus, peccatis et peccator. poenis. Viennae 1764. *Schramm* Compend. theol. dogm. scholast. et moralis, methodo scientifica propositum. Aug. Vind. 1768. 3 Voll. *Patuzzi* Theol. mor. Passan. 1770. 16 Voll. *Wurzer* Specim. theol. mor. christ. methodo acroamat. Ingolst. 1775. &c.

m) *Le Pelletier* Pratique et regles des vertus chrétiennes. Lyon 1713. *Havermans* Tirocinium theol. mor. 2 Voll. Venet. 1771. *Fazzio* Institutiones christ. philosophiae. Pisis 1772. 2 Voll. *Paul. Lugdunensis* Instituta mor. auct. et illustrata a *T. Bonav. Coeleo*. Mediol. 1760. 2 Voll. *Antoine* Theol. mor. universa, complectens omnia morum principia. Nanc. 1731. 3 Voll. Hüter Gedanken über die Moral. München 1774. *Zolae*

tholische Moral sey fast nichts als Casuistik gewesen und habe dadurch einen äußerst nachtheiligen Einfluß selbst auf die Sittlichkeit gehabt, die katholischen Moraltheologen haben bisher nicht genug aus der Quelle der h. Schrift geschöpft, die Hülfswissenschaften nicht genug studirt und die Moraltheologie mit andern Wissenschaften vermischt [n]).

In der Oestreichischen Monarchie bemühte man sich ohngefähr seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, eine Reformation auch in den theologischen Studien zu bewirken, und den Einfluß der Philosophie des Aristoteles und der Theologie der Jesuiten zu schwächen [o]). Späterhin, und besonders nach dem Falle der Jesuiten, erfolgten noch wichtigere Veränderungen auf der Universität Wien. Rautenstrauch, ein Benedictiner zu Prag, brachte 1776. einen Entwurf einer neuen theologischen Lehrart zu Stande, welcher unter höchster Autorität bekannt gemacht wurde [p]). Der Haupt-

Zolae Praelect. theol. Brix. 1776. 3 Voll. Idea genuina doctrinae mor. christ. Trevir. 1778. *Leeb* Praelect. theol. practicae. Monach. 1780. Was aber folgendes Werk wollte, sieht man aus seinem Titel: *Friderici à Jesu* Universa theol. mor. ex opp. *Bened. XIV.* nec non casibus consc. de mandato ejusd. propositis et resolutis collecta ac doctrinis *Thomae Aquin.* accommodata et illustrata. Aug. Vind. 1780. 2 Voll.

n) S. besonders Hueter und Weber a. O.

o) Reformatio studiorum d. i. J. K. K. Maj. Verordnung, die Einrichtung und Verbesserung der gelehrten Wissenschaften auf hohen und niedern Schulen betreffend. Wien 1752.

p) Neue allerhöchste Instruction für alle theologische Facultäten in den k. k. Erblanden 1776.

Hauptzweck derselben war offenbar darauf gerichtet, die h. Schrift zur Grundlage aller theologischen Wissenschaften zu machen, die alte Casuistik zu verbannen, und durch Verbindung der Schrift und Philosophie eine reine Sittenlehre geltend zu machen. Diese Bemühungen, welche in den spätern Regierungsjahren Marien Theresiens ihren Anfang nahmen, wurden unter Joseph fortgesetzt. Dieser Kaiser nahm bei Verbesserung der Studieneinrichtung in seinen Staaten besonders auch auf die christliche Moral Rücksicht, ermunterte seine Theologen, einen zweckmäßigen Entwurf derselben abzufassen und einzusenden, und ließ selbst eine Anleitung bekannt machen [q]). Im Jahr 1789. verordnete er, daß die Moral in Schulen nur deutsch vorgetragen werden sollte. So geschah es, daß in den k. k. Erbstaaten die Moraltheologie mit einem neuen Geiste und mit Wetteifer bearbeitet wurde. Diese Bewegungen theilten sich nicht nur andern deutschkatholischen Staaten mit, sondern in diesen wurde selbst auch ein freierer und mehr praktischer Geist rege, die hohen und niederen Schulen wurden verbessert, die theologischen Grundwissenschaften fleißiger studiert. Die Schriften der protestantischen Moraltheologen wurden von den katholischen gelesen und genützt, und die Wolfische und kritische Philosophie gewann auch bei diesen einen großen Einfluß. Man wird von selbst erwarten, daß es unter den katholischen Theologen Deutschlands auch Männer gab, welche bei dem Alten blieben und alle diese Veränderungen hoch mißbilligten. Außer Deutschland

q) Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theolog. Schulen in den K. K. Staaten 1788.

land blieb es ohnehin fast ganz beim Alten, jedoch können auch davon einige Ausnahmen angeführt werden.

Ein Böhmischer Geistlicher, Aug. Zippe, gab eine Moral heraus, in welcher er Vernunft und Offenbarung in Einstimmung brachte, jener zwar eine große Kraft zuschrieb, diese aber dem Menschen einen vollständigern und zuverlässigern Unterricht über seine Bestimmung ertheilen ließ, übrigens die Schriften der Sokratiker und Stoiker mit großer Einsicht benutzte r). Jos. Lauber, Professor zu Wien, schrieb eine Kurzgefaßte Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie nach dem Leitfaden des für die Oesterreichischen Erblande festgesetzten Plans s). Dieses Buch ist sehr populär und einfach, aber inhaltsvoll. Die Quellen der moralischen Vorschriften sucht er theils in der Natur und den gesellschaftlichen Verhältnissen, theils in der h. Schrift, theils in dem Ansehen der Kirche. Dieser schreibt er zwar die Macht zu, verbindliche Gesetze zu geben, aber er urtheilt sehr frei und verwerfend über gewisse Kirchengesetze, namentlich Cälibat und Fasten, und von der andern Seite beweist er die Pflicht, bürgerlichen Gesetzen zu gehorchen, aus Gründen der Religion. Ant. Lüby zu Gräz hielt sich in Lehre und Lehrart mehr an das Alte, bestritt aber den Probabilismus mit Nachdruck t). Noch kirchlichorthodoxer war

r) Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung, zum Privatunterrichte der Jugend. Prag 1778.

s) 1. Bd. Wien 1784.

t) Theol. mor. in systema redactae. edit. 2. emendatior. 4 Voll. Viennae 1785.

war Wenc. Schanza [u]). Er ordnet die Vernunft nicht nur der Schrift, sondern auch der Tradition unter. Er ist sehr scholastisch, eben so, wie Reif, Professor zu Ingolstadt, in einem ähnlichen Werke [v]). Schwarzhüber, ein Benedictiner, wurde durch einen Brief des Erzbischofs von Salzburg veranlaßt, ein Praktisches katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen herauszugeben [w]), welches Glaubens- und Sittenlehre zugleich umfaßte. Er benutzte dabei auch die Schriften protestantischer Theologen, besonders Lessens, welchem er in vielen Stücken folgte. Uebrigens will er die Uebereinstimmung der katholischen Moral mit der Vernunft und zugleich die hohen Vorzüge der ersten vor der philosophischen ins Licht setzen, wiewohl er von der letzten vieles beimischt. Die strengen ascetischen Selbstpeinigungen verwirft er. Die Lüge erklärt er durchaus für verboten. Die Mönchsmoral vertheidigt er sehr ausführlich. Schmiedel schrieb ein Werk, dessen Zweck und Einrichtung sich schon durch seinen Titel hinreichend verräth [x]).

Dan-

u) Moralis christiana, in systema redacta, locis S. Scripturae, traditionis et decretis, a suprema potestate latis, illustrata. 4 Voll. Viennae 1785.

v) Systema theol. mor. christ. justis theorematibus conclusum. Ingolst. 1787. 88. 2 Voll.

w) Salzburg 1785. 3. A. 1793. 4 Bde. Auszug 1790. 2 Bde. Hildesh. 1793. Dieser Auszug ist zum Gebrauch der Prediger und des Volks auf Befehl des Erzbischofs gemacht.

x) Die von der geoffenbarten Religion unterstützte Moralphilosophie, oder Moraltheologie nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung 1 Bd. Wien 1787.

Danzer [y]) war Schwarzhübern zu frei, und wurde von ihm und seinen Anhängern bestritten und angeklagt, und zwar vorzüglich deswegen, weil er sein Mißfallen an der Lehre der Scholastiker von den eingegossenen Tugenden geäußert hatte. Seine Gegner beschuldigten ihn deswegen des Pelagianismus. Der Erzbischof gebot zuletzt Stillschweigen und Frieden, und gab Danzer's Gegnern einen Verweis. Dieser Moraltheologe vermied alles Scholastische, war in den Schriften protestantischer Theologen wohl bewandert und folgte in dem Plane und den Principien vorzüglich Lessen. Er stellte den Grundsatz auf, daß auch die Vernunftmoral göttlich sey, und daß Jesus nicht gekommen sey, sie aufzuheben, welches er auch nicht gekonnt hätte, sondern zu vervollkommnen. Die Sacramente stellt er als symbolische Handlungen dar, durch welche Sittlichkeit befördert werden soll, und welche nur bei rechtem Gebrauche ihre Kraft äußern. Indulgenzen und Satisfactionen rechnet er zur Kirchenzucht, und lehrt, daß die allgemeinen Besserungsmittel mit denselben verbunden werden müssen. Roshirt, zu Würzburg, gebrauchte unter den protestantischen Theologen vornehmlich den Buddeus [z]).

Der

y) Anleitung zur christlichen Mor. Leipz. (Salzburg) 2 Theile 1737. 2. A. 1791.

z) Institutiones theol. moral. Wirceb. 1788. Die beiden Schriften Lechleitner's: theolog. Mor. oder die Beweggründe, Pflichten und Mittel des Christen aus der heil. Schrift und Vernunft. Augsb. 1789. und *Becker* Compend. theol. mor. Mogunt. 1789. 2 Voll. kehrten wieder fast ganz zur alten Lehre und Lehrart zurück. Sailer's Glückseeligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Chri-

Der Abt Fabiani gebrauchte bei seiner Sittenlehre vorzüglich die Schriften von Leß und Tittmann. Er stellte die Grundsätze auf, daß alle Traditionen für ungewiß und zufällig zu halten seyen, wenn sie nicht durch Vernunft und heil. Schrift geprüft und als wahr befunden worden seyen, und daß auch die Beispiele frommer und heiliger Menschen nur in diesem Falle Regeln des Verhaltens abgeben. Liebe zu Gott macht er zum Princip der Moral [a]). Ein Ungenannter legte Fabiani's Buch bei seinem eigenen zwar zum Grunde, machte aber Abänderungen, welche aus der Kantischen Philosophie hergenommen waren, ohne dabei durchaus consequent zu verfahren [b]). Wanker zu Freyburg, sandte einen Entwurf der Moral nach der oben angeführten Aufforderung Joseph's II. ein. Der Entwurf wurde von der Behörde gebilligt, von dem Verfasser weiter ausgeführt und in deutscher Sprache herausgegeben [c]). Er baut das ganze System auf das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten. Der Einfluß der Kantischen Moralphilosophie wurde jetzt in den deutsche

Christenthum 2 Thle. München. 1787. 91. 2. A. 1793. charakterisirt sich schon durch ihren Titel.

a) Grundzüge der christlichen Sittenlehre. Wien. 1789. In demselbigen J. erschienen: Vollständige Moraltheol. oder sittliche Gottesgelahrtheit — 4 Thle. Augsb.

b) Grundriß der christlichen Moral, nach den von Fabiani herausgegebenen Grundsätzen der christl. Sittenl. mit einigen theils nöthigen theils nützlichen Abänderungen und Zusätzen, entworfen von einem Weltpriester des Bisthums Würzburg. Bamb. und Würzb 1791.

c) Christliche Sittenl. oder Unterricht vom Verhalten eines Christen, nur durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden. 2 Thle. Freyburg. 1794.

deutschkatholischen Moraltheologen immer sichtbarer, und dazu kam noch der freiere und ausgedehntere Gebrauch protestantischer Schriften. Aug. Isenbiehl schrieb eine Tugendlehre nach den kritischen Grundsätzen der reinen Vernunft und des praktischen Christenthums d), worin er die eigenthümlichen moralischen Lehren seiner Kirche theils wegläßt, theils so erklärt, daß sie der Sittlichkeit nicht schaden können. Mutschelle trennte in seiner Moraltheologie e) die Cärimonial- und Ritualgesetze von den eigentlichen moralischen Gesetzen, nahm nur diese in sein System auf, und überließ jene andern Disciplinen. So entstand ein reineres und mehr wissenschaftliches System. Zudem behauptet er, daß die theologische Moral nicht auf der Dogmatik ruhe, sondern sich nur auf dieselbe beziehe, weil die Moralgesetze zuerst aus der Vernunft abgeleitet, alsdann aber auch als Gebote Gottes, welcher uns die Vernunft schenkte und für den Gehorsam gegen ihre Gebote Belohnungen verheißen hat, betrachtet, und auch aus der Lehre Jesu geschöpft werden müssen. Er legt das Kantische Princip zum Grunde und sucht zu zeigen, daß es in mehreren Stellen des N. T. enthalten sey. Ueberall geht er von den Aussprüchen der reinen Vernunft und der reinen Lehre Jesu aus. Klarheit, Würde und eigenes Interesse an der Sittlichkeit selbst offenbaren sich durchaus in diesem Werke. Drei sehr achtungswür-

d) Augsb. 1795.

e) — oder theologische Moral zum Gebrauch für seine Vorlesungen. München 1801.

würdige, noch lebende Moraltheologen, Schenkl[f]), Geishüttner[g]) und Reyberger[h]), haben dieselbige Bahn betreten, in demselbigen Geiste gearbeitet und sind noch mit mehr Aufwand von Gelehrsamkeit und einem vielseitigern Gebrauche von Hülfsmitteln und philosophischen Systemen verfahren.

Außer Deutschland giengen solche Veränderungen nicht vor. In Italien verdienen jedoch Alpruntus[i]) und Tamburini[k]) ausgezeichnet zu werden. In andern katholischen Ländern geschah noch weniger, was einen wissenschaftlichen und literarischen Werth hätte[l]).

Die

f) Ethica christiana. 3 Voll. Landshut. 1803.

g) Theolog. Moral in einer wissenschaftl. Darstellung. Linz und Wien 3 Thle. 1802.

h) Systematische Anleitung zur christl. Sittenl. I. Wien 1794. Institutionis ethicae christianae seu Theologiae moralis, usibus academicis accommodatae. T. I. Viennae. 1805.

i) De officiis hominis christiani. Ticini, 1790.

k) Praelectionum de justitia christiana et de sacramentis, de ultimo hominis fine deque virtutibus theologicis et cardinalibus. Voll. 3. Ticini I. 1783. II. III. 1785.

l) Morale tirée des confessions de St. Augustin, par *de Grou.* à Paris 1786. 2 Voll. Les devoirs d'un chrêtien envers Dieu par *de la Salle.* Rheims et Paris. 1787. La morale universelle tirée des livres sacrés. Paris. 1791. Praelectiones in universam theolog. moral. juxta divinae scripturae, S. Patrum, S. Conciliorum, ecclesiae scriptorumque ecclesiasticor. auctoritatem et decreta. Copiosis additionibus praecipue ex divo Augustino et angelico praeceptore illustratae auct. *Fr Gives.* Madrid. 1788. 4 Voll. Reformacion christiana, asi del peccador como del virtuoso. Por el Padre *Fr. Franc. de Castro.* Madrid. 1785. &c.

Die Mystik, als Untersuchung und Darstellung der mystischen Gemüthszustände, hatte jetzt ihre Blüthe in der katholischen Kirche überlebt. Es wurde nichts mehr hervorgebracht, was verdiente, hier besonders charakterisirt zu werden [m]).

Viertes Kapitel.

Von der Moral der reformirten Kirche und der kleineren christlichen Religionsgesellschaften.

Die reformirte Kirche blieb auch in dieser Periode arm an moralischtheologischen Schriften, welche in wissenschaftlicher und gelehrter Rücksicht ein Gewinn gewesen wären. Ihr Vorzug bestand auch jetzt vielmehr in solchen moralischen Schriften, welche in edler höherer Popularität und zur Erbauung geschrieben waren. Auch nachdem ihre Schriftsteller das Dogma von der absoluten Prädestination so viel als aufgegeben hatten, wurde

m) *Casp. Ehrhard* Manuductio ad theol. mysticam. August. Vind. 1727. *Mart. Gerbert* Principia theol. mysticae. Aug. Vind. 1758. *Dom. Schram* Institutiones Theol. myst. ibid. 1777. 2 Voll. *Jo. a Jesu* opuscula mystica. 3 Voll. Florent. 1771. *Dom. a Jesu Maria* Sententiarium mysticum — aus dem Italien. ins Deutsche übersetzt. Prag. 1775. Wider die Quetisten hatte noch Dupin geschrieben: Traité philosophique et theologique sur l'amour de Dieu, dans lequel on établit et on explique les vérités catholiques contre les erreurs, de quelques nouveaux Theologiens. Paris 1717. Continuation ib. eod.

de sie nicht reicher an solchen Werken, als hier in Betracht kommen können. Am meisten geschah noch in Deutschland und der Schweiz, und dieß scheint fast von der Nähe lutherischer Staaten herzukommen. Die Mystik fand jetzt etwas mehr Eingang als vorher.

Am Anfange des 18. Jahrhunderts steht Heidegger, der berühmte Züricher Theologe. In einem Körper der christlichen Theologie begriff er Dogmatik, Polemik, Moral und Kirchengeschichte, und zwar in ein Ganzes verbunden und zerstückelt neben einander vorgetragen [n]), und nachher folgten Anfangsgründe der christlichen Moral, welche nichts Ausgezeichnetes an sich haben [o]). Jene Gewohnheit, die Moral aufs innigste mit der Dogmatik zu verbinden, ja selbst die erste nur wie eine praktische Anwendung der zweiten zu behandeln, hat in der reformirten Kirche sich lange fortgepflanzt. In diesem Geiste haben Lampe [p]), Witsius [q]), Wyttenbach [r]) geschrieben. Der letzte handelt zwar jede von beiden Wissenschaften besonders ab, aber so, daß er die Moral unmittelbar aus der Dogmatik ableitet, und in der Moral selbst bei jeder Hauptlehre zeigt, an welche Stelle sie in der Dogmatik eigentlich gehö-

n) Corpus theologiae christianae &c. Tiguri. 1700.

o) Ethices christ. prima elementa. Tig. 1711.

p) Delineatio theologiae activae. Traj. ad Rhen. 1727. von ihm selbst übersetzt: Grundriß der thätigen Gottesgelahrtheit, aus der reinen Quelle der evangel. Heilslehre des N. T. geschöpft. Frkf. a. M. 1728.

q) Schediasma theologiae practicae. Groening. 1729.

r) Compendium theol. dogm. et moral. Frcf. a. M. 1754.

gehöre. Auch klagt er ausdrücklich darüber, daß man so vieles in die theologische Moral zu ziehen oder in derselben zu wiederholen pflege, was doch eigentlich in die Dogmatik gehöre oder in derselben schon vorgekommen sey. Er übergeht also und setzt schon voraus in der Moral die Lehren von der Sinnesänderung und Besserung, von der Beschaffenheit und Würde des wahren Christen, von der Verbindung mit Gott, und handelt in derselben nur vom Gesetze Gottes und dem Gewissen, als den zwei Hauptregeln menschlicher Handlungen, und von den Pflichten. Uebrigens zeigt er auch bei jeder Hauptlehre der theologischen Moral, wo sie in der praktischen Philosophie hingehöre. Er findet eine solche Zusammenstellung und Verbindung der Dogmatik und Moral auch deswegen sehr bequem, weil man alsdann in der letzten nicht immer die Beweggründe zu wiederholen brauche, welche in jener schon dallegen. Er betrachtet in der Moral den Menschen nur insofern er die ihm vorgeschriebenen Pflichten erfüllen kann, also als wiedergeboren, weil er ihn schon in der Dogmatik im Zustande des moralischen Verderbens betrachtet hat. Das Buch ist mit viel Präcision, mit viel Nachdenken über die Anordnung der Theile und Methode geschrieben, auch sind die Beweisstellen aus der Bibel immer in der Grundsprache beigesetzt.

Sam. Basnage hingegen handelte bald im Anfange des 18. Jahrhunderts die theologische Moral unabhängiger von der Dogmatik ab. Dabei schrieb er in einem bessern Geschmacke, als solche Bücher damals gewöhnlich geschrieben wurden, und beschrieb die Tugenden und Laster auf eine

 nicht

nicht gemeine Art. Dieß aber macht auch fast allein den Inhalt seines Buchs aus, vieles, was zur theologischen Moral gehört, ist darin entweder gar nicht, oder sparsam anzutreffen [s]). Der gelehrte Camp. Vitringa suchte dagegen in die Natur des innern geistlichen Lebens einzudringen und schrieb darüber ein zartes, durchdachtes, lesenswürdiges Buch [t]). Er findet nichts einfacher und verständlicher, als die ursprüngliche Lehre des reinen Christenthums vom geistlichen Leben, und wundert sich daher desto mehr, daß sie so bald, so mannichfaltig und so schrecklich entstellt, und dem Spotte der Unglaubigen und Leichtsinnigen ausgesetzt worden ist. Daß man glaubte, das Hauptmittel, um zum geistigen Leben zu gelangen, bestehe im Mönchsleben, und daß man eine Distinction zwischen dem contemplativen und activen Leben einführte, hält er für eine der traurigsten Entstellungen, aus welcher noch viele andere geflossen seyen. Er bemerkt, daß Anfangs das Leben des Christen, selbst in den Klöstern, als ein thätiges Leben, als eine Uebung der Frömmigkeit und Liebe betrachtet worden und nachher erst die Meinung entstanden sey, daß das beschauende und passive Leben der höchste Grad des geistlichen Lebens sey. In dieser Voraussetzung haben gewiß

s) Morale theologique et politique sur les vertus et les vices de l'homme. Amsterd. 1703. 2 Voll.

t) Typus theologiae practicae sive de vita spirituali ejusque affectionibus brevis commentatio. Franeq. 1716. Uebers. Fürbild der wahren Gottseeligkeit, darin von der Natur und Beschaffenheit des geistlichen Lebens gehandelt wird. Bremen 1717. Essai de theologie pratique ou traité de la vie spirituelle et de ses characteres — par *M. de Limiers*. Amst. 1721.

gewisse Leute vorgegeben, daß sie in sich alle sinnlichen Triebe und Begierden getödtet haben, sich von andern Menschen getrennt, und haben, gleichsam entzückt in der Beschauung und Liebe Gottes, in vollkommener Ruhe den Einfluß seines Lichts und seiner Gnade erwartet, sich die stolzen Namen der Vollkommenen, der Seeligen, der Erleuchteten beigelegt und von Andern erhalten. Vitringa hält jedoch diesen Zustand nicht ganz für einerlei mit demjenigen, von welchem Molinos und die Quietisten reden. Er lehrt, wie sie, daß in dem geistlichen Leben auch etwas Passives sey, und mißbilligt ihre Redensarten von der Selbstverleugnung nicht. Er tadelt es aber an ihnen, daß sie alle äußere Religionshandlungen für willkührlich halten, ohne selbst das laute Gebet und die Lesung der heil. Schrift auszunehmen, daß sie von der reinen Gottesliebe alle Idee der Vergeltung und alle Hoffnung ausschließen, daß sie das geistliche Leben wie einen Enthusiasmus vorstellen, daß sie Jesu so wenig gedenken und so wenig auf die Uebung der gesellschaftlichen Pflichten dringen. Er selbst will sich nur an die heil. Schrift und an die gesunde Vernunft halten. Er wollte Anfangs eine Schrift über die ganze praktische Theologie herausgeben, und zwar unter andern deswegen, weil man den reformirten Theologen den Vorwurf gemacht habe, daß sie das Praktische der Theologie vernachlässigen. Da er verhindert wurde, das Ganze auszuarbeiten, so legte er die Lehre von den Pflichten zurück, und schränkte sich darauf ein, das innere geistige Princip der Ausübung derselben zu beschreiben. Er hält es noch für nothwendiger,

diese Lehre zu erklären, als die von den Lastern und Tugenden, in welche man gewöhnlich die ganze Moral einschließe, weil jene weit weniger bekannt sey, als diese. Unter dem geistlichen Leben versteht er den Zustand des Menschen, worin er, befreit von der Unwissenheit im Geistlichen, von dem moralischen Verderbniß, von der Eitelkeit der Welt, versetzt in die Gemeinschaft mit Gott, durch das innere göttliche Princip des Glaubens und der Liebe, welches die Gnade des heiligen Geists durch die Wiedergeburt und Heiligung in ihn gepflanzt hat, sich im Besitz eines guten Gewissens und in der Uebung aller Gattungen von Tugenden findet. Wie jedes Leben ist auch dieses Leben thätig, sonst aber ist es von jedem andern Leben verschieden, es ist in seinem Principe, in seinen Regungen, Zwekken, Aeußerungen durchaus geistig; es ist ein göttliches Leben, weil es aus Gottes Gnade stammt, mit Gott vereinigt, und eine Nachbildung des vollkommenen Lebens Gottes ist. Es verbreitet seine Wirkungen über den ganzen Menschen und adelt alle seine Handlungen. Es besteht seinen Principe nach in der Erleuchtung oder in einer Fähigkeit, geistliche Dinge zu fassen und sich zu eigen zu machen, in der Gesundheit, Geradheit und Weisheit des Urtheils, im Glauben an Jesus, in der Hoffnung und dem vollen Zutrauen zur göttlichen Gnade, in der Liebe zu Gott und dem Nächsten, in der Reinheit der Neigungen und in der Mäßigung. Vitringa beschreibt dieß Leben auch nach seinen Aeußerungen, Graden, Hindernissen, Mitteln, Kennzeichen, und nach seiner Vollendung als ewiges Leben. Der erste aber, welcher die christliche Sitten-

lehre

lehre in einem weiteren Umfange, mit einem freieren Gebrauche der Philosophie und abgesonderter von der Dogmatik abhandelte, war Joh. Friedr. Stapfer, ein Geistlicher im Canton Bern [u]). Er war ein eifriger Freund der Wolfischen Philosophie und Lehrart, folgte ihr jedoch in der Moral eben so wenig durchaus, als in seinen vorher über die Religion und Glaubenslehre herausgegebenen Schriften. Ein gewisser systematischer und philosophischer Geist aber war ihm durch das Studium von Wolf's Schriften eigen geworden, und diesen brachte er auch zu der Moral. Er legte derselben das Vollkommenheitsprincip nicht allein zum Grunde. Er suchte die allgemeinen Gründe aller menschlichen Pflichten theils in Gottes Oberherrschaft über alle seine Geschöpfe und in seinen Vollkommenheiten überhaupt, theils in der Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit und Glückseeligkeit. Für die Grundlage der christlichen Moral hielt er die Glaubenslehre, und zwar deswegen, weil in dieser der Grund unserer Pflichten gegen Gott, die göttlichen Eigenschaften, das geschriebene Gesetz und das Beispiel des Erlösers, als eben so viele Normen unserer Handlungen, der allgemeinste Zweck unserer Pflichten, endlich auch die Gründe und Triebfedern derselben vorkommen. Das Ganze ist zugleich eine philosophische und theologische Sittenlehre, wobei der letzten große Vorzüge zugestanden werden. Auch auf die Englischen Deisten ist häufige Rücksicht genommen. Die alte Calvinische Strenge findet man in diesem Werke eben so wenig, als in andern Schriften der Reformirten in diesem Zeitraume. Uebrigens ist es mit einer

u) 6 Theile. Zürich. 1756-66.

einer gewissen Wärme geschrieben. Der Styl ist lichtvoll, aber gedehnt und wortreich. Eine Reihe von Jahren nachher lieferten Robert v) und Endemann w) zu Marburg Compendien der christlichen Moral, welche die gewöhnlichen Lehrbücher auf den reformirten Universitäten in Deutschland wurden und es auch verdienten. Robert's Lehrbuch war mit eben so viel Klarheit, als Kürze und Gedrängtheit geschrieben. Er wollte nur reine Sittenlehre der heiligen Schrift, ohne eine fremde Philosophie in sie hineinzutragen, geben, zugleich aber zeigen, daß sie mit der gesunden Vernunft und der Erfahrung vollkommen übereinstimme. Liebe Gottes betrachtet er also als das erste Gebot der christlichen Sittenlehre. Unwahrheiten zu sagen, hält er nicht nur in gewissen Fällen für erlaubt, sondern auch für Pflicht. Solche Abweichungen von der strengen Calvinischen Moral waren aber jetzt gar nicht mehr neu. Endemann folgte seinem Vorgänger in den meisten Stücken, fügte aber noch eine reichere und vielseitigere Literatur bei. Die Pflicht der Wiedererstattung wird von beiden sehr strenge behauptet. Alle andere Schriften reformirter Moralisten, welche etwa noch hieher gezogen werden könnten, sind mehr populär und ascetisch, als wissenschaftlich und gelehrt x).

Als

v) Ethicae christ. compend. in auditorum usus elaboratum. Marburg. 1770.

w) Compend. th. mor. Frcf. a. M. 1784. Ein größeres Werk war vorher gegangen: Institutiones th. mor. 2 Voll. Frcf. 1780.

x) Le vrai pietisme ou traité dans lequel ou explique la nature et les effets de la pieté par *P. Roques*. Basle. 1731.

Als Mystiker hat sich in der reformirten Kirche am meisten und fast allein ausgezeichnet Pet. Poiret, aus Metz, eine Zeitlang Prediger im Zweibrückschen, hernach in Amsterdam, Hamburg, und zuletzt in Reinsburg bei Leiden † 1719. Er wollte es zwar nie Wort haben, daß er Mystiker sey, hat auch keine eigene mystische Schriften herausgegeben und mag auch selbst die Ueberzeugung gehabt haben, daß er sich nicht im ächten mystischen Zustande befinde, folglich auch nicht fähig sey, aus sich selbst über die Mystik zu schreiben, so viel aber ist gewiß, daß er oft seine tiefe Verehrung gegen die mystischen Schriftsteller ausdrückte, daß er insbesondere ein feuriger Bewunderer der Guyon und Bourignon war, daß er sich eifrigst bemühte, die Lehren anderer Mystiker deutlicher und zusammenhängender darzustellen, daß er mit allen Kräften die Mystik beförderte und eine große Menge von Schriften anderer Mystiker herausgegeben und übersetzt, und auch mehrere Biographien von Personen, welche sich durch mystische Frömmigkeit auszeichneten, herausgegeben hat [y]).

Unter

1731. deutsch: Rostock. 1748. 3 Thle. Doddridge (schon 1744. im Engl. Original erschienenes) Buch vom Anfang und Fortgang wahrer Gottseeligkeit in der menschlichen Seele nach der 4. Ausg. übers. v. G. L. Münter mit einer Vorr. von Mosheim. Hannov. 1753. Abrégé de la theologie et de la morale chrêtienne par *J. Saurin.* Amsterd. 1722. übers. v C. F. Börner. Chemnitz. 1733. von Gellert. Chemnitz. 1752. hat eine katechetische Form. Th. Stockhausen's christl. Sittenl. herausg. v. F. E. Rambach. 3 Thle. Bresl. 1772–76. ist großentheils vom Herausgeber geschrieben. Vergl. darüber Ernesti Neuest. th. Bibl. II. 721 ff.

y) S. *Buddei* Isagoge hist. theol. p. 618 sqq. *Walch.* Bibl. theol. II. p. 60 sqq.

Unter Mennoniten, Arminianern, Quäckern, Socinianern sind in dieser Periode zwar manche Schriften erschienen, auch hie und da Veränderungen in den herrschenden Grundsätzen vorgegangen, aber es ist keine Schrift herausgekommen, welche in einer Geschichte der Moral in literarischer, wissenschaftlicher und gelehrter Hinsicht Auszeichnung verdiente, und das Wesentliche in den Grundsätzen dieser Gesellschaften blieb so, wie es in der vorhergehenden Periode dargestellt worden ist.

Die Brüdergemeine, welche sich seit 1727. vereinigte, welche dasjenige in Ruhe realisirte, was die Böhmischen Brüder schon lange unter den größten Gefahren und Verfolgungen versucht und geübt hatten, und Spener unter Widerspruch und Kämpfen vorgeschlagen, gewünscht und nur in geringem Grade ausgeführt hatte, ist in der Geschichte der Gottseeligkeit, Sittlichkeit und religiöser Anstalten weit merkwürdiger, als in der Geschichte der Moral [z]). Zinzendorf äußerte sich zuweilen mit Widerwillen über die Moral, und dieß ist ihm sehr übel und anders gedeutet worden, als er es meinte. Er dachte sich bei der Moral oder Sittenlehre immer eine Wissenschaft, welche dem Menschen eigene natürliche Kraft und Fähigkeit zum Guten und eigenes Verdienst zuschreibe, welche ihn aufblähe, welche aus dem Heidenthum herstamme, welche ihn gar nicht wahrhaft heiligen könne und ihn mit einem Scheine von Heiligung täusche, welche nichts von dem Glauben, als dem Principe aller

z) In meiner Kirchl. Geographie und Statistik II. 432 ff. habe ich mich ausführlich über den ganzen Geist dieses Instituts erklärt.

aller Heiligung, wisse, welche ihn nur nach und nach und auf eine bequeme Weise, und niemals gründlich und durchaus bessern könne und wolle, und da ist es bei seinen Grundsätzen nicht zu verwundern, daß er sich zuweilen selbst spottend und sarkastisch über dieselbige äußert [a]). Nach seinen und der Brüder Grundsätzen giebt es gar keine eigentliche natürliche Moral, Jesus allein macht die Moral, er schafft die moralischen Vorschriften und die innere Moralität der Handlungen, er kann selbst zur Moral machen, was wider die Natur ist, und die Moral abändern. Es giebt keine besondere christliche Moral, sondern diese macht Ein Ganzes mit der Glaubenslehre aus und darf nicht einmal getrennt von ihr vorgetragen werden. Aus dem

a) Dahin gehören die Stellen, welche ihm Faber in den akademischen Reden über die Moraltheol. S. 17 ff. so sehr zum Vorwurfe macht, aus welchen aber auch das Obengesagte deutlich erhellt: "Daß man heute das Stehlen, übers Jahr das Huren, über zehn Jahre den Hochmuth und mit dem herannahenden Alter den Ausbruch dieser und jener Affecten los werde, das pflegen wir für die armselige Wirkung der Tugend und Sittenlehre zu halten. — Man kann, ohne der Schrift den Hals umzudrehen, die Moral, die man aus philosophischen heidnischen Büchern hat und die bei der honnetten Welt noch üblich ist, aus der Bibel nicht nur nimmermehr beweisen, sondern auch gar zu den Schwachheiten (was man in der Welt so heißt) die löblichsten Exempel der Heiligen anführen. — Weil die moralische Demuth nichts weniger ist, als das, wofür man sie ordinair hält: so läufts darauf hinaus, daß sie nichts anders ist, als eine beständige Impression von falschen Ideen, ein beständiger Eindruck auf unser Gemüth von Unwahrheiten, die man nicht glauben kann. — Das sind so Principia aus einer subtilisirten Moral, das sind Sottisen."

dem Glauben an Jesus, den Erlöser, allein, entspringt alle Heiligung des Herzens und Lebens. Der Sünder muß, ohne erst durch das Gesetz geschreckt zu werden, und ohne Abbüßung, gerade an Jesus gewiesen werden; wo der Glauben ist, erfolgt alles Gute von selbst und wird froh und willig ausgeübt. So erklärten sich die Herrenhuther schon in ältern Zeiten, nachdem ihnen von sehr bedeutenden Männern Vorwürfe wegen des schädlichen sittlichen Einflusses ihrer Lehren gemacht worden waren [b]). Noch in unsern Zeiten hat derjenige unter ihren Schriftstellern, welcher ihre Lehre und Verfassung am mildesten und treffendsten und mit allen Verbesserungen, welche dem Sinne und Zwecke ihres Stifters nicht entgegen waren, sie wider den Vorwurf, daß sie die Sittenlehre der heil. Schrift vergessen, so vertheidigt: "Das Evangelium, das die Brüder treiben, ist der Inbegriff der ganzen Lehre Jesu. — Alle Gotteswahrheiten, welche uns zu glauben, zu erkennen und zu befolgen nöthig sind, wenn wir seelig und heilig werden sollen, sind deutlich darin enthalten, also auch die reinste und vollkommenste Moral, mit welcher keine andere zu vergleichen ist, eine Sittenlehre, die auf dem Glauben an Jesum und seiner Versöhnung, als der Quelle aller Seeligkeit und guten Werke, beruht, auf dem Glauben, der den Willen des Menschen zum Guten lenkt und ihm Kraft giebt, dasselbe auszuüben, der in der Liebe thätig ist. Die Brüder wissen kei-

b) Schlegel's Kirchen-Gesch. des 18ten Jahrh. II. 864 ff.

keinen reinern und stärkern Antrieb zur Tugend und Gottseeligkeit, als die innige Dankbarkeit für das durch Jesum und seine Versöhnung uns so theuer erworbene Heil. — Glaubens- und Sittenlehre werden von ihnen nicht getrennt, sondern nach der Vorschrift Jesu und der Apostel immer miteinander verbunden" c). Die Herrnhuthische Moral, sofern man darunter Regeln des Verhaltens versteht, welche der Stifter selbst vorgeschrieben hat, ist in gewissen Stücken nicht so strenge, als die anderer ähnlicher Secten, namentlich der Quäcker und Methodisten. Eine gewisse Galanterie und Weltlichkeit verlor sich bei dem gottseeligen Grafen Zinzendorff niemals gänzlich, und etwas davon kam auch in seine Lehre und Anstalt. Unwahrheiten zu einem frommen Zwecke und unredliche Accommodationen hielt er gar nicht für unerlaubt, und erlaubte sie sich selbst nicht selten, auch gab er zu, sich der Welt mehr gleichzustellen, als andere ähnliche Secten. Die Herrnhutischen Versammlungen und Gemeindeörter haben bei aller Einfachheit doch etwas Schönes, Elegantes und Geputztes an sich; man darf sie nur mit den Quäckerischen Ansiedlungen und Versammlungen vergleichen.

John Wesley geb. 1703. hatte schon in seiner frühen Jugend die mystischen Schriften von Taylor, Law, Stanhope, Kempis sehr eifrig gelesen und dadurch auf sein ganzes Leben einen

c) Lorez Ratio disciplinae unitatis fratrum oder Grund der Verfassung der Evangelischen Brüderunität. Barby. 1789. S. 209. 213.

nen unauslöschlichen Eindruck empfangen. Die Gesellschaft der Methodisten, deren Stifter er wurde, geht uns hier nicht an, nur seine Grundsätze und Lehren, sofern sie die Moral angehen, kommen hier in Betracht. Mit den Herrnhuthern kam er zuerst 1735. auf einer Reise nach Amerika, und darauf auch in England und in Deutschland in Bekanntschaft, zerfiel aber in der Folge mit Zinzendorffen, weil dieser die Nothlüge und ein gewisses Gleichstellen mit der Welt vertheidigte. Die Schriften der Guyon fanden an ihm gleichfalls einen großen Bewunderer und fleißigen Leser. Er selbst war ein warmer Mystiker, besaß aber dabei sehr viel Scharfsinn, Kenntnisse, praktische Lebensklugheit, und männliche Festigkeit. Je weiter sich seine Gesellschaft in Großbritannien und Amerika ausbreitete, desto mehr überzeugte er sich, daß er ein wahrer göttlicher Gesandter und dazu bestimmt sey, eine große Reformation der Sitten zu Stande zu bringen. Seine unterscheidendsten waren die Lehren, daß der Mensch, welcher bekehrt und begnadigt werde, es plötzlich werde, und zugleich durch ein inneres Zeugniß des heil. Geists davon klar überzeugt werde und die in ihm vorgegangene Veränderung deutlich bemerke, daß der Mensch auf Erden in einen Zustand gelangen könne, wo er nicht nur von allen sündlichen Handlungen, sondern auch von allen unordentlichen Begierden und Leidenschaften befreit werde, und daß dieser in einem Augenblicke durch einen Actus des Glaubens erreicht werde, daß alles zur Ehre Gottes geschehen, daß diese bei allen Worten und Handlungen bezweckt werden, daß man ernst, gesetzt, von allem Leichtsinn entfernt, offen, redlich,

lich, wahrhaftig seyn und durchaus jede Lüge fliehen müsse [d]).

d) Memoirs of the late *J. Wesley* with a review of his life and writings and a history of methodism from its commencement in 1729. to the present time. By *J. Hampson*. 3 Voll. Sunderland. 1791. Dieses Buch ist mit Freimüthigkeit, Unpartheilichkeit, Wahrheit und Ruhe von einem ehemaligen Mitgliede der methodistischen Gesellschaft geschrieben.

[redacted]

Von der Geschichte der Künste und Wissenschaften ꝛc., wovon die vorliegende Geschichte der Moral einen Theil ausmacht, sind außer dieser folgende Abtheilungen erschienen:

Erste Abtheilung. Einleitung. Allgemeine Geschichte der Kultur und Litteratur des neueren Europa von J. G. Eichhorn. Erster und Zweiter Band. Erste Abtheil. 1796. 99. 3 Rthlr. 14 Ggr.

Zweite Abtheilung. Geschichte der zeichnenden Künste. I. Geschichte der Mahlerey von J. D. Fiorillo. Erster bis Vierter Band. 1798-1806. = 9 Rthlr. 20 Ggr.

Dritte Abtheilung. Geschichte der schönen Wissenschaften von F. Bouterweck. Erster bis Sechster Band. 1801-07. 10 Rthlr. 8 Ggr.

Vierte Abtheilung. Philologie. I. Geschichte des Studiums der griechischen und römischen Litteratur von A. H. L. Heeren. Erster und Zweiter Theil. 1797. 1801. 2 Rthlr. 4 Ggr.

Sechste Abtheilung. Geschichte der Philosophie von J. G. Buhle. Sechs Bände. 1800-05. 17 Rthlr. 12 Ggr.

Siebente Abtheilung. Geschichte der Mathematik. I. Geschichte der Mathematik von A. G. Kästner. Erster bis Vierter Band. 1796-1800. = 7 Rthlr. 8 Ggr.

—— —— II. Geschichte der Kriegskunst von J. G. Hoyer. Zwey Bände. 1797-1800. = = 6 Rthlr.

Achte Abtheilung. Geschichte der Naturwissenschaften. I. Geschichte der Naturlehre von J. C. Fischer. Erster bis Siebenter Band. 1801-06. = 20 Rthlr. 8 Ggr.

—— —— II. Geschichte der Chemie von J. F. Gmelin. Drey Bände. 1797-99. = 8 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— IV. Geschichte der Technologie von J. H. M. Poppe. Erster Band. 1807. = 1 Rthlr. 20 Ggr.

Eilfte Abtheilung. Theologie. III. Geschichte der praktischen Theologie von C. F. Ammon. Erster Theil. 1804. 1 Rthlr. 10 Ggr.

—— —— IV. Geschichte der Exegese von G. W. Meyer. Erster bis Vierter Band. 1802-05. 6 Rthlr. 20 Ggr.

Wer sich unmittelbar an mich wendet, erhält diese ganze Sammlung, die ununterbrochen fortgesetzt wird, noch für den Pränumerations-Preis von 53 Rthlr. 8 Ggr. in Golde, den Friedrichsd'or zu 5 Rthlr. gerechnet. Von einzelnen Abtheilungen findet aber kein Pränumerations-Preis statt.

Göttingen am 28. Juny 1808.

Johann Friedrich Röwer.

Digitized by Google

JUN 1 5 2000

Digitized by Google

Digitized by Google